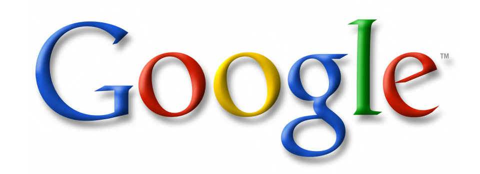
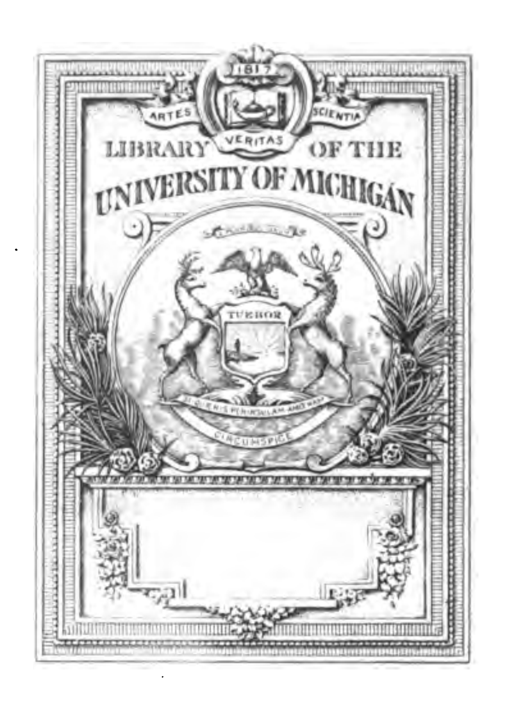



1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Zeitschrift

für

WISSENSCHAFTLICHE THEOLOGIE.

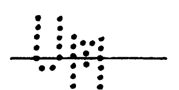
In

Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

A. HILGENFELD,
Doctor der Theologie u. d. Philosophie und der ersteren a. o. Professor
in Jena.



Erster Jahrgang.

Jena,
Druck und Verlag von Friedrich Mauke.
1858.

Inhalt des ersten Jahrgangs.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

I.

Die wissenschaftliche Theologie und ihre gegenwärtige Aufgabe.

Vorwort des Herausgebers.

Eine Zeitschrift für „wissenschaftliche Theologie“ kann in unserer Gegenwart, in welcher man auch der ausser-theologischen Wissenschaft die Umkehr zugerufen und die Forderung der Kirchlichkeit auf dem Gebiete der Theologie zu einer vorher nicht geahnten Höhe gesteigert hat, sehr wenig an der Zeit zu sein scheinen. Uud doch wird es auch unter den Theologen unseres Vaterlandes, mögen sie nun vorwiegend der Wissenschaft oder dem Kirchendienste leben, noch immer einen zahlreichen Kreis Solcher geben, welche die lebendige Ueberzeugung in sich tragen, dass dem Christenthum, wenn es der vernünftige Gottesdienst im Sinne des Paulus (Röm. 12, 1) und die Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit im Sinne des geistigsten unter den Evangelien (Joh. 4, 24) ist, keineswegs damit gedient ist, dass man der reinen Erforschung der Wahrheit den Rückschritt anstatt jenes Wortes Luk. 9, 62 zuruft: „Wer seine Hand an den Pflug legt und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes.“ Doch sieht man aus dem Anklang, welchen die Berliner Protestantische Kirchen-zeitung findet, dass auch unter den Theologen des Kirchen-dienstes das Häuflein Derer keineswegs allzu gering ist, welchen die neuere Rückschritts-Theologie mit ihrem halb-katholischen Wesen als ein Abfall von dem Wesen des Pro-testantismus erscheint. Doch steht im Herzen von Deutsch-

land noch eine Hochschule, welcher die Freiheit der Forschung und Wissenschaft in keiner Weise geschmälert ist, unbezwungen da, und die Rückschrittsfluth scheint sich an dem hochherzigen Sinne eines edlen Fürstenhauses zu brechen, unter dessen Schutze einst die Kirchenverbesserung des sechzehnten Jahrhunderts gedeihen konnte. Das deutsche Volk hat es bereits erfahren, welche Früchte es von der so weit verbreiteten und so hoch gesteigerten Rückschritts-Theologie zu erwarten hat; es fehlt nicht an sprechenden Zeugnissen dafür, dass es gegen die theologischen und kirchlichen Fragen nicht mehr gleichgültig ist, dass es den Werth einer wissenschaftlichen Theologie schätzen lernt. Ja man sieht aus den neuesten Vorgängen, dass die Hauptführer der Rückschritts-Theologie selbst da, wo dieselbe gross gezogen und gepflegt ist, der Gunst am „entscheidenden Orte," um einen Hengstenbergischen Ausdruck zu gebrauchen, nicht mehr sicher sind. Es lässt also sich nicht verkennen, dass sich die trüben Wogen der Rückschrittsfluth, die noch vor kurzer Zeit Alles zu überschwemmen schienen, bereits zu legen beginnen. Und so mag denn gerade jetzt eine Zeitschrift für „wissenschaftliche Theologie" wohl darauf hoffen dürfen, Gehör und Theilnahme zu finden.

Was will nun aber die wissenschaftliche Theologie, welche wir nach Kräften vertreten wollen? Die wissenschaftliche Theologie rührt in Deutschland nicht von heute und gestern her; sie hat hier vielmehr über ein Jahrhundert hindurch bestanden, sich ihr Bürgerrecht erkämpft, ebenso wie die deutsche Philosophie und Poesie alle Adern des protestantischen Volkslebens durchzogen, so dass sie dem deutschen Volke nicht ohne tödtliche Verletzung seines geistigen Lebens genommen werden könnte. Und wollen wir die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie in der Gegenwart erkennen, so müssen wir unsern Blick zunächst in

die Vergangenheit wenden, um im Ganzen und Grossen zu übersehen, was die wissenschaftliche Theologie bis jetzt geworden ist. Dieselbe ist schon durch ihren Ursprung ein ächtes Eigenthum des deutschen Geistes, weil sie durch jene Uebersiedelung der Philosophie auf deutschen Boden, welche Leibniz einführte, hervorgerufen ist. Ueber die theologische Scholastik, welche auch innerhalb des Protestantismus nur einen formalen Gebrauch von Vernunft und Philosophie gestatten durfte und die Philosophie von dem Inhalte der Theologie ganz auszuschliessen suchte, hat uns erst die Leibniz-Wolffische Schule hinausgeführt. Es war zuerst Wolff, welcher einer rationalen Theologie als dem Inbegriffe dessen, was die Vernunft aus sich selbst von Gott weiss, neben der positiven oder aus Offenbarung geschöpften Theologie Eingang verschaffte. Der Pietismus, welcher damals anstatt der orthodoxen Scholastik an die Spitze der Zeittheologie getreten war, hatte ein richtiges Vorgefühl von den weitgreifenden Folgen, welche durch die materiell wissenschaftliche Behandlung eines Theiles der Theologie eingeleitet waren, indem er den beliebten Philosophen aus Halle vertrieb. Die Wolffianer liessen zwar meistens die positive, auf Offenbarung beruhende Theologie neben ihrer rationalen noch bestehen, ja sie versuchten es sogar, den Offenbarungsglauben durch ihre Beweise zu unterstützen, das Geheimniss der Dreieinigkeit mit algebraischen Formeln zu beweisen. Aber der neu erwachte Trieb vernünftiger Erkenntniss richtete sich doch mit besonderer Vorliebe auf die rationale Theologie, und es konnte nicht fehlen, dass der Wolffianismus zuletzt sogar in einen Versuch auslief, den Offenbarungsglauben durch den reinen Vernunftglauben zu bekämpfen und zu verdrängen. Der Sturm der Aufklärung wehte ja von England und Frankreich her auch über Deutschland. Und selbst in der deutschen Fachtheologie wurden die Offenbarungsurkunden in

1*

einem andern Lichte angesehen, seitdem die Macht der unparteiischen Geschichtsforschung durch Mosheim, das Recht der sprachlich-geschichtlichen Auslegung durch Ernesti zur Geltung kam, und Semler's unermüdliche Skepsis so viele überlieferte Annahmen und Voraussetzungen wankend machte. Die deutsche Fachtheologie war selbst in der möglichsten Abschwächung, wo nicht gar in einer auflösenden Zersetzung des Offenbarungsglaubens begriffen, als der Wolffianismus in seiner Verbindung mit historischer Kritik, wie sie durch die englischen Deisten angeregt war, in jenen offenen Kampf des Vernunftglaubens gegen den Offenbarungsglauben auslief, durch welchen die Wolfenbüttelschen Fragmente eines Reimarus die Zeit erschütterten. Und wenn die deutsche Fachtheologie diese Krisis überdauert und noch eine reiche Entwickelung durchlebt hat, so verdankt sie ihr weiteres Bestehen nicht bloss dem Interesse der Selbsterhaltung, welches selbst einen Semler noch an einem schwachen Reste des Offenbarungsglaubens und an der Nothwendigkeit eines öffentlichen Kirchenglaubens festhalten liess, sondern eben der tieferen Fassung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, deren Andeutung gerade in den genialen Anschauungen desselben Mannes zuerst hervortritt, welcher die Wolfenbüttel'schen Fragmente veröffentlichte und ernstlich geprüft wissen wollte, das altprotestantische Schriftprincip so nachhaltig erschütterte und in seinem Nathan darauf ausging, Zweifel an der Wahrheit aller Offenbarungsreligion zu erregen. In dem reichen Geiste eines Lessing, dessen philosophische Bildung über Wolff hinaus zu Spinoza und Leibniz zurückging, ist die ganze weitere wissenschaftliche Entwickelung, durch welche die deutsche Theologie nicht bloss äusserlich als eine überlebte Gestalt ihr Dasein fristete, sondern auch ihre ehrenvolle Stellung in dem geistigen Leben des Volks bewahrte, wie in einer vollen Knospe verschlossen. Seine

Hinweisung auf ein innerliches, von dem dogmatischen und äusserlich-historischen unabhängiges Christenthum, seine Andeutung eines inneren Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, seine Anerkennung von Vernunft auch in der Offenbarung, ja selbst in der orthodoxen Offenbarungstheologie, seine Anschauung von der Offenbarungsreligion als einer grossartigen Erziehung der Menschheit zur Vernunftwahrheit, Alles dieses hat ahnungsvoll den Weg gezeigt, auf welchem die deutsche Theologie in inniger Berührung mit der Philosophie über die seichte Nützlichkeits- und Glückseligkeitslehre der Aufklärung und über den vollen Bruch des Vernunftglaubens mit aller geschichtlichen Grundlage zu immer tieferen und reicheren Gestaltungen fortgeschritten ist.

Der grosse neue Aufschwung, welchen Immanuel Kant der deutschen Philosophie gab, hat nicht bloss die Aufklärungsphilosophie überwunden, sondern auch die Aufklärungstheologie wesentlich vertieft und eine eigene Gestalt der wissenschaftlichen Theologie hervorgerufen. Derselbe Philosoph, welcher den Dogmatismus in der Philosophie gründlich zerstörte, hat auch die flache Aufklärung, welche das empirische Subject zum Maasse aller Dinge machte, vernichtet, indem er mit dem Ernste seiner Kritik bis zur Tiefe des reinen Selbstbewusstseins durchdrang und das sittliche Wesen des Menschen als die Unterordnung unter ein übersinnliches Vernunftgesetz auffasste. Konnte er nun auch den Ideen des Uebersinnlichen für die theoretische Vernunft wohl eine unabweisliche Nöthigung, aber keine volle Erweisbarkeit und Gewissheit zuschreiben, welche sie erst durch die praktische Vernunft erhalten sollen, und konnte er eben desshalb in der Anwendung seiner Philosophie auf Religion und Theologie nur die Moralität als den Kern aller Religion, die moralische Vernunftreligion als den wesentlichen Gehalt aller Offenbarungsreligion auffassen: so

war doch das sittliche Bewusstsein in der kritischen Philosophie schon so vertieft, dass es auch in denjenigen Glaubenslehren, welche die Aufklärung ganz verworfen hatte, in den Lehren vom Sündenfall und von der Erbsünde, von der Menschwerdung des ewigen Gottessohns und von der Genugthuung, die geschichtlich dargestellte oder personificirte moralische Vernunftwahrheit anerkannte. Obwohl also der reine Vernunftglaube den statutarischen Kirchenglauben allmälig ganz verdrängen sollte: so wird doch zwischen beiden Seiten auch ein inneres Verhältniss und ein vermittelter Uebergang anerkannt. Wenn Kant nun aber seinen reinen Rationalismus als erhaben über den Gegensatz des Naturalismus und des Supernaturalismus darstellte und die Wirklichkeit einer übernatürlichen Offenbarung ganz unentschieden lassen wollte [1]), so konnte es bei dieser Unentschiedenheit des Urtheils nicht verbleiben, und die Anregung, welche von seiner Philosophie auf die Theologie ausging, musste zur thatsächlichen Verwerfung jeder mehr als providentiellen, jeder über den Inhalt der Vernunftreligion hinausgehenden Offenbarung führen. Die grammatisch-historische Schriftauslegung hatte ja indessen an den Offenbarungsurkunden immer mehr das Zeitliche und Menschliche hervorgehoben und denselben den Schein einer übernatürlichen Offenbarung abgestreift. Um so weniger konnte der theologische Rationalismus, welcher aus der Anregung Kant's hervorging, jene Haltung über dem Gegensatz von Naturalismus und Supernaturalismus dauernd behaupten. Daher setzte diese weitverbreitete theologische Richtung an die Stelle des alten Offenbarungsglaubens einen moralischen Vernunftglauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, wel-

1) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, viertes Stück, erster Theil, in der Hartenstein'schen Ausgabe der Werke Bd. VI, S. 334.

cher aber auch zugleich der eigentliche Kern und wesentliche Gehalt der Offenbarungsurkunden, nach Ablösung des Zeitlichen und Irrthümlichen in denselben, sein sollte. So gewiss dieser theologische Rationalismus den tieferen Gehalt der Kantischen Religionsphilosophie bei Seite gelassen hat und in mancher Hinsicht einen Rückfall in die vorkantische Aufklärungstheologie darstellt: so ist er doch immer eine achtungswerthe Gestalt der wissenschaftlichen Theologie gewesen, welche in der gelehrten Schriftforschung, namentlich auf dem Gebiete des Alten Testaments, bleibende Verdienste hinterlassen, das theologische Gebiet von manchen überlieferten Vorurtheilen und Voraussetzungen für immer gereinigt, und durch die leichte Fasslichkeit ihrer Lehre auch bei dem Volke die weiteste Verbreitung gefunden hat. Freilich verfiel dieser Ausläufer der kritischsn Philosophie nach seinen heftigen Kämpfen mit dem Supernaturalismus zuletzt in einen starren Dogmatismus, welcher namentlich in dem Kampfe mit Hase seine zähe Abgeschlossenheit gegen alle weiteren Anregungen und Fortschritte der Wissenschaft, besonders gegen alle tiefere Philosophie an den Tag legte.

Die Wissenschaft ist indessen bei Kant nicht stehen geblieben, vielmehr über den subjectiven Idealismus Kant's ebensowohl durch die Aufhebung jener undurchdringlichen Schranke, welche das Wesen der Dinge, das „Ding an sich" für das Bewusstsein verhüllte, als auch durch die Aufhebung jenes inneren Widerspruchs hinausgegangen, dass die Ideen des Uebersinnlichen eine wirkliche Nöthigung, aber keine Gewissheit für die theoretische Vernunft enthalten sollten. Dieser Fortschritt geschah jedenfalls durch Fichte, welcher das reine Selbstbewusstsein von jenen beiden Schranken befreite und als schöpferisches Selbstbewusstsein fasste, so dass es das Nicht-Ich, die Aussenwelt als den Wiederschein des Inneren selbst setzt und die

Gottheit als Sittengesetz und moralische Weltordnung in sich selbst weiss. Aber freilich konnte diese Philosophie des absoluten Ich nur ein Uebergang sein, und der subjective Idealismus musste nach seiner schärfsten Durchführung in den objectiven Idealismus der Philosophie des Absoluten umschlagen, indem Schelling in der Natur mehr als eine wesenlose Erscheinung, nämlich ein Reich objectiver Vernünftigkeit erkannte. Darum konnte die Gottheit nicht mehr als der Kantische Urheber und Vollstrecker des Sittengesetzes, oder als die blosse moralische Weltordnung Fichte's erscheinen, sondern nur als die ewige Einheit von Natur und Geist, als die absolute Identität mit sich selbst gefasst werden, welche in der Welt der Natur mit dem Uebergewicht der Objectivität oder Realität, in der Welt des Geistes mit dem Uebergewicht der Subjectivität oder Idealität aus sich heraustritt. Und obwohl sich die wieder in die Bahn Spinoza's einlenkende Philosophie des Absoluten zunächst vorwiegend auf die Seite der Natur richtete, so ward doch auch schon die Geschichte, das Reich des Geistes, als eine Offenbarung des Absoluten in der höheren Nothwendigkeit und Vernünftigkeit ihres Verlaufs aufgefasst, wovon man früher kaum eine Ahnung hatte. Wenn also die Religionsphilosophie bei Schelling nur als „historische Construction“ der Religionsgeschichte auftreten konnte: so hat sie jedenfalls die tieferen Anschauungen der moralischen Auffassung Kant's fortbildend ergänzt, die subjective Moralität, welche dort als der Kern der Religion erschien, zu der Objectivität eines moralischen Reichs erweitert und die von der Aufklärung verworfenen Grundlehren des Christenthums in seiner geschichtlichen Gestalt, die Lehren von der Menschwerdung Gottes, Dreieinigkeit und Versöhnung nach ihrem speculativen Gehalte, der ewigen Geburt des Unendlichen in das Endliche und seiner Rückkehr zu sich selbst, gewürdigt. Dieselbe Grundansicht,

welche vor Allem den speculativen Gehalt der Religion erfasste, ist mit schärferer Dialektik von Hegel durchgebildet worden, welcher das Uebergewicht in jeder Hinsicht auf die Seite des Geistes als der Rückkehr der Idee aus ihrer Entäusserung in der Natur legte, das Absolute bestimmter als Subject, nicht mehr als blosse Substanz fasste. Die historische Construction der Religion wird hier zur phänomenologischen Auffassung derselben als derjenigen Gestalt des absoluten Bewusstseins, welche dieselbe höchste Wahrheit, wie sie in der Philosophie erkannt wird, aber in der Form der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes oder als Wahrheit für alle Menschen enthält. So glaubte man, gerade diejenigen Lehren des Christenthums, welche die alte Kirche als unbegreifliche Geheimnisse überliefert, die neue Aufklärung als Thorheit beseitigt hatte, endlich als Darstellungen ewiger Vernunftwahrheiten begriffen zu haben. Und ein engerer Kreis von „speculativen" Theologen, unter welchen namentlich Daub und Marheineke hervorragen, nahm sich des tieferen Gehalts der Kirchenlehre gegen die Verflachung des Rationalismus ernstlich an.

Aber wo blieb das Recht der Religion an und für sich, wenn ihr Wesen nur in Moralität oder in ein Wissen, dessen reinste Gestalt die Philosophie ist, gesetzt werden dürfte? Es war ein an sich berechtigtes Streben, die eigenthümliche Wurzel der Religion in Herz und Gemüth aufzusuchen und die Religion eben dadurch von dem intellectuellen und dem moralischen Gebiete bestimmter zu unterscheiden. Aber freilich stellte F. H. Jacobi seine Mystik des Herzens und seine auf unmittelbarer Gewissheit beruhende Glaubensphilosophie noch in einen sehr einseitigen und übertriebenen Gegensatz gegen die grossen philosophischen Systeme, an welchen er den folgerichtigen Fortschritt aller blossen Verstandesphilosophie zu Pantheismus

und Atheismus wahrnehmen wollte. Dagegen hat J. F. Fries schon im näheren Anschluss an die Kantische Philosophie die unmittelbare Gewissheit der Vernunft anthropologisch nachzuweisen gesucht und im Unterschiede von dem Erkennen und Handeln bestimmter das Herz oder das Gefühlsvermögen für die Wurzel der religiösen Weltansicht erklärt. Und ein anderer Zögling der Brüdergemeinde, dessen reger Geist auch die philosophischen Einflüsse eines Plato, Spinoza und Fichte in sich aufnahm und der Schelling'schen Philosophie des Absoluten nicht fern stand, Fr. Schleiermacher hat die Glaubens- und Gefühls-Philosophie zu jener Gefühlstheologie abgeklärt, welche ebensowohl die wissenschaftliche Höhe der Zeit zu behaupten, als auch die bleibende Eigenthümlichkeit der Religion zu wahren suchte. Ging er schon in seinen „Reden über Religion" ungeachtet seines unverkennbaren Pantheismus und seiner Stellung über dem positiven Christenthum darauf aus, der Religion eine eigene Provinz in dem Gemüthe anzuweisen, so hat er in seinem grossartigen Werke über den christlichen Glauben das bleibende Recht der Religion auf das Gefühl als das unmittelbare Selbstbewusstsein im Unterschiede von Wissen und Thun, und die Eigenthümlichkeit der christlichen Frömmigkeit auf die Anerkennung einer vollkommenen Erlösung in Christo durch seine reine Unsündlichkeit und urbildliche Vollkommenheit gegründet. Wie also auch die Mystik der Brüdergemeinde in der Theologie des frommen Abhängigkeitsgefühls ihren wissenschaftlichen Ausdruck fand, so schienen in dieser Theologie, welche sich durch die Anerkennung einer urbildlichen Vollkommenheit des Erlösers ganz auf den Standpunct der gläubigen Gemeinde stellte, christlicher Glaube und freie Wissenschaft noch inniger versöhnt zu sein, als in der speculativen Theologie. Denn obwohl Schleiermacher diese Versöhnung keineswegs auf die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit

ausdehnte, so hielt er sich doch von der vornehmen Haltung der Wissenschaft über dem einfachen Glauben fern und machte an dem herrschenden Rationalismus die Dürftigkeit des christlichen Glaubens kaum weniger geltend, als die speculative Theologie die Dürftigkeit der Wissenschaft in demselben rügte.

Diese drei grossen Gestalten, der Rationalismus, die speculative und die Gefühls-Theologie, sind jedenfalls die Grundlage, auf welcher die wissenschaftliche Theologie noch gegenwärtig beruht. Zwar waren sie sich des Gemeinsamen, was sie als Erzeugnisse der neueren Zeitbildung zusammenhielt, ursprünglich sehr wenig bewusst, und besonders nahmen die speculativen und die Schleiermacher'schen Theologen, ungeachtet ihrer inneren Verschiedenheit, eine entweder ganz verächtliche oder mindestens vornehme Haltung gegen den Rationalismus ein. Und namentlich auf der speculativen Seite ging man in dem Rausche der Versöhnung von Glauben und Wissen zu einer wirklichen Herstellung der von der Aufklärung und dem Rationalismus gestürzten alten Kirchenlehre fort. Es entstand hier bei Männern wie Göschel ein neuer Scholasticismus, welcher nicht verächtlich genug auf den „flachen" Rationalismus herabsehen konnte, ohne zu bedenken, dass er selbst mit seinem hohlen Formalismus eine weit grössere Verflachung seines philosophischen Meisters war, als der theologische Rationalismus eine Verflachung der Kantischen Philosophie gewesen ist. So leistete man unter dem Vorgeben tieferer Wissenschaftlichkeit jener vollen Herstellung des Alten und jener Aechtung aller wahren Wissenschaft den besten Vorschub, welche Hengstenberg in seiner Evangelischen Kirchenzeitung begann. Es ging ganz in Erfüllung, was Schleiermacher am Ende seines Lebens von den Anstalten dieser rückschreitenden Richtung in ihren ersten Anfängen gesagt hatte: „Der Boden hebt sich schon unter un-

seren Füssen, wo diese düstern Larven auskriechen wollen, von enggeschlossenen religiösen Kreisen, welche alle Forschung ausserhalb jener Umschanzungen eines alten Buchstabens für satanisch erklären"[1]). Obwohl die neue Rechtgläubigkeit auf dogmatischem Gebiete ihre Waffen gegen den Rationalismus, auf dessen Ausrottung sie freilich besonders mit ganz anderen als wissenschaftlichen Mitteln ausging, hauptsächlich von der neuen speculativen Scholastik borgen musste, so trat sie doch auf dem biblischen Gebiete gleich anfangs den kritischen Forschungen, durch welche sich der Rationalismus namentlich in dem Alten Testamente wirklich verdient gemacht hatte, mit der rabbinischen, allegorisirenden und typologischen Schriftausdeutung entgegen, welche eben die gläubige Schriftforschung sein und den mosaischen Ursprung des Pentateuch, die Aechtheit des zweiten Theils des Jesajas-Buchs, des Buchs Daniel u. s. w. gegen die klaren Nachweisungen der rationalistischen Kritik aufrecht erhalten sollte. So nichtig diese Bestrebungen an sich waren, so kam ihnen doch jener Mangel an geschichtlich-kritischem Sinne zu Hülfe, den man mit Recht an Hegel bemerkt hat[2]), während die rationalistische Theologie, welcher sich auch de Wette ungeachtet seines Friesianismus wesentlich anschloss, durch eine höhere kritische Unbefangenheit auf biblischem Gebiete immer noch ihre edlere Abstammung von der kritischen Philosophie bewies. Nur die Vielseitigkeit Schleiermacher's bewahrte, wenngleich in einer oft sehr subjectiven Weise, den Sinn für biblische Kritik. Und sein Einfluss hat mit der rationalistischen Schriftforschung wesentlich dazu beigetragen, dass

1) In dem zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Herrn Dr. Lücke, Theol. Studien und Kritiken 1829, S. 490 (in den Werken, zur Theologie Bd. II, S. 614).

2) Vgl. K. Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 1. Aufl. S. 22.

der immer mehr zunehmenden Verdunkelung der theologischen Atmosphäre durch hohle Phraseologie, leere Sophistik und gelehrten Unsinn die Fackel der Kritik aufhellend entgegentrat. Hat die deutsche Philosophie ihre grosse kritische Epoche gehabt, so muss man auch die neue Wendung der deutschen Theologie, inwiefern sie den Namen einer Wissenschaft verdient, als eine kritische bezeichnen, und durch den Gegensatz der Unkritik und der Kritik, welcher durch die bisherigen drei Hauptrichtungen mitten hindurchgegangen ist, sind die alten Unterschiede der Schulen bereits sehr zurückgetreten.

Aus der Schleiermacher'schen Schule nahm F. C. Baur den Geist kritischer Forschung in die Hegel'sche hinüber, und in seinem Schüler Dav. Strauss, welcher durch zwei kritische Hauptwerke über das Leben Jesu und über die christliche Glaubenslehre die neuere Zeit erschütterte, vereinigt sich der Einfluss der Hegel'schen Speculation mit der Anregung Schleiermacher's und der rationalistischen Schriftbehandlung. Die mythische Auffassung, welche Strauss in der evangelischen Geschichte durchführte, schliesst ja ebensowohl einen höheren, idealen Gehalt, die ewige Idee der Gottmenschheit, als auch die Schleiermacher'sche Forschung über den Ursprung der Evangelien und die rationalistische Bekämpfung der Wunder in der Geschichte in sich. Was die Straussische Ansicht gleichwohl zu einer eigenthümlichen macht und von jenen drei hier zusammenwirkenden Richtungen unterscheidet, ist eben die voraussetzungslose Kritik, welche die persönliche Einssetzung der Idee der Gottmenschheit mit einem einzelnen Individuum abwehrt, das geistreiche Hypothesenspiel und die einseitige Vorliebe für ein Lieblings-Evangelium, wie sie sich bei Schleiermacher findet, vermeidet und die Missgeburten der natürlichen Wundererklärung ausschliesst. Freilich ist die Straussische Kritik eben desshalb nicht bloss in Hinsicht

auf den kirchlichen Glauben, sondern auch an und für sich negativ, weil sie in ihrer steten Selbstkritik kein wirklich positives und abschliessendes Ergebniss aufkommen lässt. Man erfährt weder, wie und wann die Quellenschriften der evangelischen Geschichte entstanden sind, noch was der eigentliche Thatbestand der evangelischen Geschichte gewesen ist. Die kritische Behandlung der christlichen Glaubenslehre hält sich der Sache nach mehr an die objective Kritik der Geschichte, an die von einer Gestaltung zur andern fortschreitende Entwickelung der Dogmen, und Strauss will hier grundsätzlich nichts Eigenes geben, sondern nur Gegebenes zusammenfassen. Um so weniger hat man auch hier, selbst im rein wissenschaftlichen Sinne, ein positives Endergebniss, weil der Strom der Geschichte, ganz gegen die Grundansicht von Strauss, plötzlich zum Stillstande kommen müsste, wenn man sich bei seinen Endergebnissen beruhigen dürfte. In der That ist aber gerade der Pantheismus, welchen Strauss als den ächten Sinn der Hegel'schen Philosophie vertrat, nichts weniger als zum Ausruhen und Stillstehen geeignet, weil die Fassung der Gottheit als des Geistes in allen Geistern oder als „Allpersönlichkeit" bei jeder bestimmteren Fassung entweder in die atheistische Ansicht von der menschlichen Gattung als dem Höchsten, oder aber in die theistische Anerkennung eines von den endlichen Geistern qualitativ verschiedenen unendlichen Geistes umschlagen muss. Und so ist die Unbestimmtheit des Straussischen Pantheismus in der That durch den Atheismus Feuerbach's überwunden worden, welcher freilich, wie aller Atheismus, ebenso den Grundgesetzen der Vernunft wie den Bedürfnissen des Gemüths widerspricht und wider Willen das Recht einer Weltansicht beweist, welche das Weltall nicht als einen Tempel ohne ein Allerheiligstes zu denken vermag. Wohl aber hat die Straussische Kritik in der Glaubenslehre wie in dem Leben Jesu die grosse

Bedeutung eines reinigenden und läuternden Feuers gehabt, und es kann sich auf beiden Gebieten keine Ansicht wissenschaftliche Geltung verschaffen, welche nicht die Feuerprobe dieser Kritik wirklich bestanden hat.

Gerade bei den neueren Arbeiten auf dem dogmatischen Gebiete stellt es sich leicht heraus, dass sie auch auf der antikritischen Seite jenes Zurücktreten der alten Schulunterschiede bestätigen, weil sie meistens das Nebeneinanderbestehen Schelling-Hegel'scher, Schleiermacher'scher, rationalistischer, orthodoxer Bestandtheile deutlich verrathen, freilich ohne jenen schöpferischen Geist, welcher das Verschiedene zur Einheit eines wirklich Neuen gestaltet hätte und die Feuerprobe der Kritik auszuhalten vermöchte[1]. Selbst bei R. Rothe, den man nicht zu den blossen Epigonen einer grossen Vergangenheit rechnen darf, ist die Hegel'sche Speculation mit der Schleiermacher'schen Gefühlstheologie zu einer Theosophie zusammengegangen, welche schwerlich das neuere Zeitbewusstsein befriedigen kann. So gewiss man auch in der Glaubens- und Religionswissenschaft nicht bei dem Straussischen Ergebniss stehen bleiben kann, und so gewiss hier ein Fortschritt eintreten wird, welcher ebensowohl die denkende Vernunft, wie das lautere religiöse Bewusstsein befriedigt: so ist es doch leichter, das Ungenügende des Ergebnisses jener Kritik einzusehen, als eine wirklich genügende und feuerfeste Lösung der Aufgabe zu erreichen. Es gehört aber auch zum Wesen der kritischen Periode, in welcher wir uns jetzt befinden, dass die Bedeutung der Glaubenslehre und das Interesse an der Glaubenswissenschaft bedeutend zurücktritt. Die eigentlichen Vertreter der Rückschrittstheologie wollen ja eben nur die alte Dogmatik, wie sie in den kirchlichen Bekenntnissen

---

1) Vergl. K. Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie S. 258 f.

niedergelegt und von den altprotestantischen Theologen ausgebaut ist, wieder herstellen und gebrauchen zu diesem Ziele ganz andere Mittel, als die der Wissenschaft. Und eben darum richten die wissenschaftlichen Theologen hier auch mit allen Vernunftgründen und Beweisen nicht viel mehr aus, als dass sie sich irgend einen Ketzernamen holen. Giebt es dagegen etwas, wovor sich jede subjective Ansicht beugen muss, so ist es die Macht der geschichtlichen Thatsachen und Beweise. Daher die hohe Bedeutung, welche jetzt die Geschichtsforschung auf dem Gebiete der Theologie gewonnen hat. Es ist vor Allen F. C. Baur gewesen, welcher in seinen bedeutenden dogmengeschichtlichen Werken die speculative Auffassung der christlichen Lehrentwickelung als eines nicht zufälligen und willkürlichen, sondern nothwendigen Verlaufs der Sache selbst, als eines Processes einführte, welcher „auf der einen Seite die Nothwendigkeit des sich mit sich selbst vermittelnden Dogma, auf der andern die freie Erhebung des Subjects zur Freiheit seines Selbstbewusstseins ist“ [1]). Vertrat er hiermit eine solche Geschichtsauffassung, nach welcher auch das wissenschaftliche Bewusstsein der Gegenwart als eine berechtigte Gestaltung des objectiven Ganges der Geschichte erscheinen musste, so hat er die speculative Geschichtsauffassung auch durch die kritische Geschichtsforschung über den Ursprung des Christenthums und die Schriften des Urchristenthums, insbesondere des Neuen Testaments, durchgeführt und durch seine jedenfalls bahnbrechenden Untersuchungen auf diesem Gebiete die Frage nach der ursprünglichen Gestalt und Entwickelung des Christenthums zu der eigentlichen Lebensfrage der neuesten Theologie gemacht, um welche sich die letzten Verhandlungen von befreundeter und befeindeter Seite gedreht haben. In jedem Falle ist

1) Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte S. 55.

durch diese Forschungen die bisherige Kritik des Neuen Testaments, wie sie mit freiem Sinne hauptsächlich von de Wette ausgeübt ward, zu einem höheren, umfassendern Gesichtspunct, zu der geschichtlichen Auffassung der ursprünglichen Entwickelung des Christenthums, erhoben, und auch die Straussische Kritik der evangelischen Geschichte ist über die Unbestimmtheit der mythischen Ansicht hinaus zu der bestimmtern Einreihung der Evangelien in den wirklichen Entwickelungsgang des Urchristenthums fortgeführt worden. Das grosse Verdienst dieser geschichtlichen Kritik wird dadurch nicht aufgehoben, dass sie, wie ich allerdings zum Theil schon nachgewiesen zu haben glaube [1], den Gegensatz gegen die überlieferte Ansicht durch die Behauptung einer gar zu späten Abfassung der Evangelien, einer übergrossen Ausdehnung ihres den schroffen Gegensatz der urchristlichen Parteien darstellenden Tendenzcharakters und durch die bei den paulinischen Briefen gar zu weit gehende Verwerfung der Aechtheit über das rechte Maass hinaus getrieben hat. So gewiss die Baur'sche Kritik in dieser Hinsich tder Berichtigung bedarf, so ist sie doch auch nach dem von Ewald gegen sie eröffneten Vernichtungskriege immer noch, wie man namentlich aus den zahlreichen Gegenschriften sieht, der Mittelpunct der neueren wissenschaftlichen Theologie geblieben. Und die geschichtliche Frage nach der ursprünglichen Gestalt und Entwickelung des Christenthums ist noch jetzt die eigentliche Lebensfrage unserer Theologie. Freilich ist es zur genügenden Lösung derselben nöthig, dass die kritische Geschichtsforschung, um die ursprüngliche Gestalt des Christenthums und das Neue, was demselben seine bleibende Bedeutung giebt, allseitig zu erkennen, sich noch mehr, als es bereits

1) Vgl. meine Schrift über die Evangelien 1854 und über das Urchristenthum 1855.

geschehen ist, nach rückwärts wende, die Gestalten des spätern Judenthums, welche das Christenthum vorfand und voraussetzt, eindringend untersuche, überhaupt die Urgeschichte des Christenthums aus seiner Vorgeschichte aufhelle. Hierdurch tritt die Frage über das Urchristenthum in einen steten Zusammenhang mit der kritischen Erforschung des Alten Testaments, wie sie hauptsächlich durch Ewald und Hitzig vertreten wird. Und hat die Auffassung des Urchristenthums eine grundlegende Bedeutung für die ganze Geschichte des Christenthums, so tritt innerhalb derselben keine Frage mit so hoher Bedeutung für die Wissenschaft hervor, als die Frage nach der ursprünglichen Gestalt und der innern Entwickelung des Protestantismus, um deren Lösung sich namentlich Alex. Schweizer durch eindringende Forschung verdient gemacht hat.

Die kritische Geschichtsforschung auf dem Gebiete des Urchristenthums ist gerade desshalb der wahre Mittelpunct der wissenschaftlichen Theologie unserer Zeit, weil sich das Recht der geschichtlichen Auffassung überhaupt in dieser wichtigsten und brennendsten Frage entscheiden muss. Die Geschichte zeigt uns überall, in der alttestamentlichen Religion, wie in dem Protestantismus, eine Entwickelung, durch welche das geistige Princip selbst, welches die treibende Macht der Geschichte ist, seine innere Fülle in verschiedenen, theils neben einander bestehenden, theils nach einander auftretenden Gestaltungen offenbart. Dieses allgemeine Gesetz der geschichtlichen Entwickelung würde geradezu aufgehoben, wenn der Ursprung des Christenthums eine Ausnahme machen sollte. Sieht man dagegen gerade an dem Protestantismus so deutlich, dass diese Entwickelung, so gewiss sie die lebendige Fülle des Princips darstellt, von einer Gestalt immer weiter zu einer andern forttreibt, und jede Erscheinung, die sich zu einem ausschliesslichen und unvergänglichen Ausdruck des Princips machen will, immer wieder durch andere, in welchen das unendliche

Princip eine eigenthümliche und neue Gestalt annimmt, ihrer Endlichkeit und Vergänglichkeit überführt: so muss auch in der Urzeit des Christenthums, wenn sie wirklich der Geschichte angehört, jede Gestaltung, welche mit Recht als eine ächte Erscheinung des christlichen Princips anzusehen ist und in dieser Einheit mit dem ewigen Princip des Christenthums ihre Wahrheit und Berechtigung hat, im Unterschiede von dem über Alles hinübergreifenden Wesen eine endliche und menschliche Seite haben. Was die wissenschaftliche Theologie in ihrer kritisch-geschichtlichen Gestalt hier vernichtet und zu einer innern Unmöglichkeit macht, ist aber nur das Festhalten an dem Buchstaben, der da tödtet, als dem Belebenden und Beseligenden, die Einssetzung der Erscheinungen mit dem Wesen selbst, überhaupt die Vorstellung von der Urgeschichte des Christenthums als einer ausser- und übergeschichtlichen Gestalt. Was sie dagegen nicht nur bestehen lässt, sondern zu lebendiger Anerkennung bringt und in ein um so helleres Licht setzt, ist die Wahrheit, dass das Ewige und Unvergängliche des Christenthums wie des Protestantismus, welches freilich im Reiche der Erscheinungen als solcher, die man so gern unmittelbar verewigen und zur Schranke alles geistigen Fortschrittes machen möchte, nicht gefunden werden kann, im Reiche des Geistes zu suchen ist, in den ewigen Principien, welche in der Urzeit des Christenthums und des Protestantismus mit urkräftiger Fülle aufgetreten sind und insofern damals einen maassgebenden Ausdruck erhalten haben, in der geistigen Macht, welche die reiche Entwickelung des Christenthums, und innerhalb desselben des Protestantismus hervorgerufen hat und bleibend beherrscht. Daher macht auch erst die geschichtlich-kritische Theologie ein wahrhaft freies, aber geistig gebundenes Verhältniss zu den heiligen Schriften des Christenthums möglich, welche immer, bei allen Ergebnissen der freien Schriftforschung,

den ursprünglichsten und urkräftigsten Ausdruck des christlichen Princips enthalten, ebenso zu den Bekenntnissen der Reformatoren, von denen sich Aehnliches aussagen lässt, ohne dass man nöthig hätte, das wissenschaftliche Bewusstsein durch einen erzwungenen Glauben an den Buchstaben der Schrift und der Bekenntnisse zu verleugnen, oder ein neueres Zeitbewusstsein durch den Zwang einer erkünstelten Schriftauslegung in die heiligen Schriften hineinzutragen.

So unmöglich es ist, das wissenschaftliche Bewusstsein der Zeit auf einen Standpunct zurückzubringen, welcher sich innerlich überlebt hat, und die grosse Entwickelung der deutschen Wissenschaft seit dem Anfang des vorigen Jahrhunderts zu vernichten, so unmöglich ist es auch, den Fortschritt der Wissenschaft, welche jetzt hauptsächlich mit der Fackel der kritischen Geschichtsforschung die Vergangenheit aufhellt, zurückzuhalten. Die Entscheidung der Krisis, in welcher wir leben, wird es sicher bestätigen, dass auch die Wahrheit und ihre wissenschaftliche Erforschung zu den ewigen Gesetzen gehört, welche das ächte Christenthum nicht auflösen, sondern vielmehr erfüllen will. Wird die innere Macht der Wissenschaft jenes falsche Christenthum siegreich überwinden, welches die Unwissenschaftlichkeit, den Widerspruch gegen die Vernunft sogar zu seinem offenen Grundsatze macht: so wird auch jene Theologie keinen dauernden Bestand haben, welche es mit halben Mitteln abgethan zu haben meint, welche zwar die trennende Schranke der Bekenntnisse aufhebt, aber, wie es neuestens in der „Evangelischen Allianz“ zu Berlin geschehen ist, das Bekenntniss zu neun bestimmten Artikeln, unter welchen auch die altkirchliche Erbsünden- und Dreieinigkeitslehre nicht vergessen wird, an die Stelle einer wirklichen Einigung durch die ewigen Principien des Christenthums und des Protestantismus setzt. Es hilft auch zu nichts, anstatt der orthodoxen Dogmatik eine mystische Theosophie, die wohl vor der Reformation den Namen der

„deutschen Theologie" führen konnte, und deren Nachtriebe innerhalb des Protestantismus der wieder eingetretenen Erstarrung und Veräusserlichung wohlthätig entgegenwirkten, als die berechtigte Theologie der Gegenwart und des deutschen Volkes anzupreisen, nachdem die wissenschaftliche Theologie, welche mit weit grösserem Rechte die „deutsche" genannt werden darf, auf dem durch jene Mystik neu erwärmten und befruchteten Boden längst zur Klarheit des Gedankens fortgeschritten ist [1]). Der Wahrung und Fortbildung dieser Theologie, deren Entwickelung wir in ihren Grundzügen übersehen haben, soll die gegenwärtige Zeitschrift durch neue Forschungen, Uebersichten wissenschaftlicher Leistungen und Erörterungen brennender kirchlicher Zeitfragen nach Kräften dienen. Und wenn sie um die freundliche Theilnahme und Unterstützung solcher Theologen bittet, welche mit den ausgesprochenen Grundsätzen übereinstimmen: so hofft sie auch auf den Antheil gebildeter Nicht-Theologen, welchen es nach den neuesten Erfahrungen um so weniger gleichgültig sein kann, ob in der Theologie die Unwissenschaftlichkeit oder die Wissenschaftlichkeit herrscht, und ob das deutsche Volk eine zelotische, der geistigen Bildung feindselige, oder aber eine wissenschaftlich durchgebildete Geistlichkeit haben soll.

Geschrieben Ende Septembers 1857.

---

1) Freilich kann man aus dem Vorworte über „die deutsche Theologie und ihre Aufgaben in der Gegenwart", mit welchem der gelehrte Dorner die „Jahrbücher für deutsche Theologie" (Bd. 1, Heft 1, Stuttg. 1856) eröffnet hat, auch das erfahren, dass der evangelischen Frömmigkeit die Bahn zur Geschichte nicht etwa durch grosse Meister der kirchlichen Geschichtsforschung, wie Mosheim u. A., sondern durch die Eschatologie innerlich erschlossen ist, welche Bengel, dieser phantastische Ausleger der Apokalypse des Johannes, aufgestellt hat (a. a. O. S. 20)!

Nachtrag zu S. 3. Der eigentliche Name der rationalen Theologie war bei Wolff noch: natürliche Theologie, *Theologia naturalis.*

II.

Der Abendmahlsstreit des Mittelalters.

Von D. L. J. Rückert,
ordentl. Professor d. Theol. in Jena.

Das Alterthum der abendländischen Kirche hat Meinungen über das Abendmahl erzeugt, aber eine Geschichte der Abendmahlslehre hat es nicht. Das Gemeinsame in allen Zeiten und Kreisen ist einmal, dass die Aufmerksamkeit sich von der Handlung abgekehrt, allein den Stoffen zugewendet hat, wodurch das Eingehen auf den wahren Begriff sowohl als der geistige Segen des heiligen Mahles unmöglich geworden ist; sodann aber, dass die Lehrer sämmtlich eine und dieselbe Sprache führen, und dadurch den Schein erwecken, dass auch ihr Denken in Allem dasselbe sei, aber keine Ahnung wahrnehmen lassen, dass sie selbst oder Andere bei den gleichen Worten Anderes denken als was sie eigentlich besagen. So konnte nicht allein Irenäus mit seinem Dualismus, sondern auch Tertullian und Augustinus mit ihrem unleugbaren Symbolismus doch im Punkte des Abendmahls rechtgläubig bleiben, ja nicht einmal der Gedanke einer möglichen Unrechtgläubigkeit entstehen. Die Zeitströmung aber zog in raschem Laufe dem Ziele zu, bei dem ankommen musste, wer einmal mit dem eigentlich verstandenen Worte: im Abendmahle ist Christi Leib und Blut, sich in den Strom begeben hatte. Was vorher Brod war, das ist nachher Leib des Herrn, den Gedanken hat nie ein Mensch gedacht und wird nie Einer den-

ken, ohne bewusst oder unbewusst den andern mitzudenken, es sei das Brod verwandelt in den Leib, und was zwischen dem Vorher und dem Nachher in der Mitte liege, das bewirke die Verwandlung; und wer das Letztere nicht wirklich denkt, denkt entweder das Erste nicht im Ernst oder täuscht sich selbst. Jener Gedanke aber setzte sich nicht nur bei den Lehrern, sondern bei der Gesammtheit, und zwar bei dieser in der ihr einzig möglichen Weise, nämlich der groben eigentlichen Auffassung fest. War doch das Abendmahl das Messopfer geworden, die unaufhörliche Wiederholung des Kreuzesopfers von Seiten der Gemeine durch den Priester; was da geopfert wurde, das konnte nicht Brod und Wein, es musste Christi Leib und Blut, ja Christus selbst seyn, denn Der war dort geopfert worden, und zwar Christus nach seiner ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit; und dass dem also wäre, das hörte das Volk tagtäglich in seiner heiligen Liturgie. Was wir bei den Lehrern lesen, das ist Nichts als Zeugniss, dass, je weiter vorwärts, desto entschiedener und ausschliesslicher das allgemeine Meinen auch das der Männer wurde, welche die theologische Wissenschaft vertraten, die Geschichte war eine stille, innerliche, unbemerkbar in der Masse sich vollziehende, vor Ablauf der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts ohne Streit vollzogene. Von da an ist Stillstand, zunächst für uns, denen alle Kunde Statt gefundener Bewegung fehlt, aber wohl auch wirklicher, weil keine Bewegung war. Im neunten Jahrhundert, gegen dessen Mitte, beginnt der Streit, und ruht nicht wieder, bis im dreizehnten die Kirche ihr entscheidendes Machtwort spricht, durch welches der Streit als solcher innerhalb ihres Schoosses für immer aufgehoben wird. Der hier beginnenden Verhandlung ist die Aufgabe gestellt, die Geschichte dieses Streites darzustellen. Nun drängt derselbe in seinen Hauptgestalten sich um zwei Personen zusammen, Paschasius im neun-

ten und **Berengarius** im elften Jahrhundert, und hierin liegt die Nöthigung, auch die Geschichte in **zwei Theile** zu zerlegen, den Paschasischen Streit und den Berengarischen, aber dabei ist doch noch Folgendes zu bemerken: erstlich, die beiden Männer, die den zwei Hauptakten ihre Namen leihen, liegen zwar um volle zwei Jahrhunderte aus einander, und unmittelbar berühren sie mit ihrer Geschichte einander nicht, aber thöricht wäre doch, von vornherein zu setzen, dass auch nicht ein Faden sich herüberspinne von der einen zu der anderen, es gilt vielmehr zu untersuchen, ob nicht irgend ein Zusammenhang sich zeige. Nun ist freilich zu erachten, dass, wie einmal die Sachen lagen, von dem, was mit der herrschenden Meinung in Zwiespalt lag, nur Wenig sich an's Tageslicht gewagt haben, und noch Weniger durch Abschriften erhalten haben werde, und auch von diesem Wenigen noch Manches untergehen musste, oder bis auf diesen Tag in Klosterwinkeln verborgen sei; es folgt, dass eine Geschichte der zwischen beiden Handlungen sich fortspinnenden Bewegung bis zu dem Grade der Vollständigkeit, dass nirgends eine Lücke bleibe, unmöglich sei; aber eine blosse Lücke, ein schlechthin unausfüllbarer Raum, ist auch nicht da, einiger Stoff zur Ausfüllung ist doch gegeben, durch diesen aber verwandelt der Paschasische Streit sich in den Streit des neunten und zehnten Jahrhunderts, und folgeweise der Berengarische in den des elften. Zweitens, was irgend in der Welt geschieht, dem ist Anderes, Vorbereitendes, vorausgegangen, und wer jenes geschichtlich begreifen will, muss dieses kennen. Das Buch des Paschasius scheint auf den ersten Blick wie ein Blitz aus heiterem Himmel herabzustürzen und eine grosse Brunst zu wecken, aber es steht doch ganz und gar auf den Schultern der Väter, und nicht minder auf denen der gesammten Christenheit, sollte der Widerspruch durch Nichts vorbereitet worden seyn? Sollte es gar Nichts zu bedeuten

haben, dass zwei Mönche Eines Ordens, Eines Klosters, einander in einem Punkte gegenüber stehen, über den die Christenheit, so scheint es, in so vielen Jahrhunderten sich nie veruneinigt hatte? So gilt's, darüber eine Untersuchung anzustellen, und der grossen Vorgeschichte der ersten sechs Jahrhunderte eine kleine nachzusenden, die weit kürzer ist, aber uns mindestens vermuthen lässt, wo die Wurzeln des Hauptstreites lagen, und weshalb gerade diese Personen ihn geführt? Drittens, der Streit des elften Jahrhunderts schloss als Streit zwar mit dem letzten Widerruf des beklagenswerthen Opfers ab, scheint aber doch im Verborgenen so lange fortgeglimmt zu haben, bis die kirchliche Feststellung erfolgte, d. h. noch mehr denn hundert Jahre, und ihr Ende kann die Darstellung nur dadurch finden, dass sie auch die Zwischenzeit vom Tode des Berengarius bis zum Concil von 1215 durchleuchtet. Sie muss daher vier Abtheilungen haben: die Vorgeschichte, den Streit des neunten und zehnten Jahrhunderts, den des elften Jahrhunderts, und die Schlussgeschichte.

I.
Die Vorgeschichte.

1. Beda und Alcuin.

Für den Versuch, eine Vorgeschichte des mittelalterlichen Abendmahlsstreites zu gewinnen, müssen wir von demselben so weit rückwärts gehen, bis wir einen ersten Punkt entdecken, von welchem aus die Strömung, die den Streit erzeugte, sich bis zu dessen Beginn verfolgen lässt, und dürfen so weit vorwärts schreiten, als wir mit einiger Sicherheit behaupten können, es zeige sich kein Einfluss des begonnenen Streites selbst, d. h., wie sich zeigen wird, bis nahe an die Mitte des neunten Jahrhunderts selbst. Die Strömung aber, die den Streit erzeugte, war nicht die, in welcher sich Paschasius bewegte, denn dieser sprach nur

aus, was schon Jahrhunderte hindurch der allgemeine Glaube der Kirche war; es war die, aus welcher sich der Widerspruch erzeugte, wenn es eine solche gab. Dass es aber eine solche gegeben habe, das wird uns dadurch klar, dass nicht nur mehr als ein Schriftsteller gegen ihn aufgetreten ist, sondern auch sein Buch eine allgemeine und heftige Bewegung hervorgerufen hat, von der sich eine nähere Kunde zwar nicht erhalten hat, die aber ganz unmöglich war, wenn nicht schon vorher eine der von ihm vorgetragenen Lehre widrige Stimmung eingetreten war, und wenigstens einige Ausbreitung gefunden hatte. Wir haben demnach zu fragen, wann und wo sie eingetreten war, und ob die Quelle sich entdecken lasse, aus welcher sie hervorgegangen war? Dass wir nicht Alles finden können, was wir suchen, lässt bei der Quellenarmuth jener Zeit sich wohl erwarten; ganz ohne Antwort aber werden wir doch nicht gelassen, und wo nur Weniges zu erlangen ist, ist auch das Wenige Gewinn.

Suchen wir zuerst berühmte Namen, Namen solcher Männer, welche wir als die Hebel ansehen möchten, von denen ausgegangen eine Bewegung sich den Zeitgenossen mitgetheilt und auf die Nachkommen fortgepflanzt, so entdecken wir deren zwei, von denen der eine dem beginnenden, der andere dem ausgehenden Jahrhundert angehört. Auf diese ist daher zunächst zu blicken. Es sind aber dies die Namen von Beda dem Ehrwürdigen († 735) und von Alcuin († 804). Doch nur gering ist der Gewinn, den sie uns bringen. Beda, wiefern wir Schriften von ihm über alle die Bücher haben, in denen Aussagen über das Abendmahl vorkommen, würde uns wenigstens über das eucharistische Denken oder Vorstellen seiner Zeit eine sichere Kunde geben können, wenn er nur irgendwie selbstständig wäre. Nun aber, hinsichtlich seiner Commentare über Pau-

lus bekennt er unumwunden, dass er sie ganz aus Schriften des Augustinus zusammengetragen habe, der Commentar über Johannes aber beurkundet auf jedem Punkte seine Eigenschaft als blosses Sammel- und Stoppelwerk; und aus verschiedenen Schriftstellern sammelnd, deren jeden er für rechtgläubig hält, entbricht er nicht allein sich nicht, auch Widersprechendes an gleichen Ort zu stellen, sondern wird wahrscheinlich nicht einmal des Unterschieds gewahr. So mag er wenigstens so viel uns belehren, dass erstlich ein so gelehrter Mann, wie Beda war, sich noch durchaus an dem genügen liess, was von den alten Lehrern ausgesprochen war, nicht einmal das Bedürfniss fühlte, schärfer nachzusehen, was eigentlich sie gelehrt, zweitens, dass von ihm der Anstoss zu der Gegenströmung sicherlich nicht ausgegangen, deren Ursprünge wir suchen, und dass endlich drittens diese Strömung in seiner Zeit wahrscheinlich noch nicht eingetreten war.

Aus der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts strahlt uns Alcuin entgegen, aber viel weiter führt auch er uns nicht. Ueber die drei ersten Evangelien und über den ersten Korintherbrief besitzen wir Nichts von ihm, der Commentar über Johannes ist aus Augustinus entlehnt, nützt also nicht, die dogmatischen und polemischen Schriften beziehen sich nicht auf's Abendmahl, die liturgischen enthalten blosse Einschaltungen in den allgemeinen Messkanon für bestimmte Tage und Gelegenheiten, das Buch de divinis officiis ist als unächt anerkannt, über die Confessio dürfte das gleiche Urtheil abzugeben sein (s. unten); wir haben somit nichts sicheres und eigenes von ihm als Briefe, unter den Briefen aber, die unter dem Namen Alcuini epistolae gesammelt stehen, befinden sich auch Briefe Anderer an ihn. Was aber die Briefe darbieten, ist nicht Viel. Nur drei Briefe von seiner Hand erwähnen des Abend-

mahls, 124. 75. 36 [1]). Im ersten derselben [2]) ist unter dem *sacramentum* jedenfalls Brod und Wein des Abendmahls zu verstehen; in welchem Sinne aber heisst es *sacramentum*, in welchem *salutis sacramentum?* Man könnte denken: Zeichen, Sinnbild des Leibes und Blutes, durch welche am Kreuze unser Heil erworben worden ist, auch die übrigen Worte würden es nicht hindern, aber erweislich ist es nicht, und nicht unmöglich wäre auch, dass nicht das Zeichen, sondern das heilige Heilerwerbungsmittel selbst gedacht wäre. Desshalb lehrt die Stelle Nichts. Die zweite (T. 1. p. 107) widerlegt die in Spanien aufgekommene Sitte, dem „Opfer des Leichnams Christi" nach der Weise des mosaischen Opfers Salz beizugeben. Drei Zeugen nenne 1 Joh. 5, 8, den Geist, das Wasser und das Blut [3]), es seien daher auch drei Dinge beim Opfer des Zeugnisses darzubringen, Brod als das Symbol des Geistes *(sicut enim spiritus vivificat corpus, ita panis confirmat cor hominis)*, Wein *(sicut enim sanguine liberavit nos Christus, ita et vino laetificat)*, und Wasser nach dem Worte Christi: Wer das Wasser trinkt, das ich ihm gebe, den wird ewiglich nicht dürsten (Joh. 4, 14); dies Wasser aber müsse wie dem Mehle so dem Weine beigegeben werden. Für Anwendung des Salzes aber fehle jeder Grund. Daneben die Körner- und Trauben-Symbolik, wie sie bei Cyprian und überall erscheint, und die Hinweisung auf Melchisedek, wie sie gleichfalls altherkömmlich war. Doch hier auch ein Neues. In

---

1) Ich führe nach der Frobenius'schen Ausgabe, Regensb. 1777. F., an.

2) Alcuin bittet den König Karl um Fürsorge, dass Altäre, die unter freiem Himmel stehen, besser verwahrt oder in Kirchen gebracht werden, *et honorifice tractetur seu altare Christi seu consecratio corporis et sanguinis illius, et praecipuum salutis nostrae sacramentum omni veneratione consecretur, habeatur et custodiatur.*

3) Ich kann mich nicht erinnern, diese Stelle sonst schon für ähnlichen Zweck angewandt gesehen zu haben.

der Genesis bringt Melchisedek einmal Brod und Wein dem Abraham, darin hat die Kirche schon lange ein Vorbild des Abendmahls zu sehen sich gewöhnt. Alcuin geht weiter, zuerst? Wir wissen's nicht, möchten's fast bezweifeln, genug er thut's. Melchisedek's Darbringung ist immer noch *figura hujus sacratissimae oblationis*, aber: *vinum et panem deo summo offerre solebat.* Melchisedek hatte seine Gabe dem Abraham, und einmal, dargebracht. Alcuin sieht ihn Gotte, und beständig, darbringen, was nun natürlich nur ein Opfer sein kann, also Melchisedek nicht nur Priester wie in der Genesis, sondern Messpriester, wenn auch nur vorbildlicher. Alles dies jedoch giebt keine Antwort auf die Hauptfrage: was sieht Alcuin im Abendmahl, oder wiefern er doch Christi Leib und Blut zu sehen denkt, in welchem Sinne denkt er es, und wie dahin gekommen, wo doch erst nur Brod und Wein gewesen sind? Die vorliegende Stelle sagt: *panis in corpus Christi consecratur, aqua et vinum in sanguinem consecrabitur Christi.* Nun kann *consecrare in aliquid* offenbar nur bedeuten: *consecrando efficere ut sit aliquid*, der Schriftsteller denkt also eine Handlung, die er *consecratio* nennt, und eine Wirkung derselben, durch welche was Brod war, Leib, was Wein war, Blut Christi wird, d. h. er denkt das Wesen der Verwandlung, nur nicht in bestimmter Weise, oder doch er bedient sich der gangbaren Ausdrucksformen, ohne anzudeuten, dass er sie in anderem Sinne fasse. Ueber dies ist nicht hinaus zu kommen. — Entscheidend scheint die letzte Stelle. Ep. 36. Alcuin bittet den Paulinus um seine Fürbitte, und vornehmlich in der Messe, *eo tempore, quo panem et vinum in substantiam corporis et sanguinis Christi consecraveris.* Verbum und Präposition wie in der vorigen, aber das hinzugetretene *substantia* erscheint um so bedeutender, je weniger es an sich nothwendig war. Denn was ich *in aliquid consecro*, das verwandle

ich selbstverständlich in die *substantia*. Dass es also beigefügt wird, kann nur absichtlich sein, das Absichtliche aber kann nur darin liegen, dass mir die Möglichkeit eines andern Verständnisses bewusst ist, ich aber dasselbe vermeiden will. Das Missverständniss aber könnte doch nur eine Auffassung des Actes und seiner Wirkung seyn, nach welcher die Weihung zwar den Leib Christi, aber nicht in eigentlichem Sinne, nur gewissermaassen zu Stande bringt, kurz eine bildliche, symbolische Anschauung. Alcuin also kennt eine solche, theilt sie aber nicht, will auch den Schein der Theilnahme fern halten, und hängt mit seinem Denken der Vorstellung an, dass das Wesen des Brodes und des Weines übergehe in das Wesen des Leibes und des Blutes Christi. Also, tritt nicht von anderer Seite her ein starkes Gewicht entgegen, so sehe ich nicht, wie dem Urtheil auszuweichen sei, Alcuin habe eine wirkliche Umwandlung der Stoffe durch die Consecration gedacht, es haben vielmehr die katholischen Schriftsteller Recht, welche sich dieser Stelle als eines kräftigen Zeugnisses alcuinischer und vorpaschasischer Rechtgläubigkeit bedienen [1]. Woher aber, fragt sich, kannte er die andere Vorstellung? Aus der Vergangenheit oder aus der Gegenwart? Sichere Antwort giebt es nicht; doch für das Zweite scheint zu sprechen, dass, wenn er nur wusste, dass in früheren Zeiten einmal Jemand eine unrechtgläubige Vorstellung gehegt, und gar nicht, dass auch in der Gegenwart und in unmittelbarer Nähe, es am Grunde der Verwahrung für ihn fehlte, doch bei der Gelehrsamkeit des Mannes ist die Sache nicht recht sicher. Möglich also, es zeige sich hier eine Spur der Strömung, die wir suchen, aber doch nur eine schwache, kaum erkennbare, als Zeugniss, dass auch jene nicht gerade stark gewesen.

---

1) *Illustre sane testimonium pro dogmate transsubstantiationis eo tempore credito*, sagt Frobenius zu dieser Stelle, und fügt hinzu triumphirende Worte Mabillon's aus dessen Buch *de liturgia gallicana*.

Nun aber findet in den Briefen sich noch eine Stelle, die, wenn sie von Alcuin wäre, für die entgegengesetzte Meinung zeugen würde, für welche sie auch von Dogmenhistorikern angeführt worden ist, während katholische Schriftsteller, wie Arnauld, sich bemühen müssen, sie *sensu catholico* zu deuten. *Ep.* 66 finden sich die Worte: *Redemptor omnium coenando cum discipulis panem fregit et calicem pariter dedit eis in figuram corporis et sanguinis sui. In fig.*, das kann nur bedeuten: *ut haec figura esset*, Brod und Wein sind nur Symbole, sind's auch nach dem Brechen und Darreichen noch, und sollen etwas anderes nicht sein. Tertullianischer kann man sich nicht ausdrücken als hier gesprochen wird. Aber der Sprechende ist nicht der Abt von Tours, es ist Karl, der Frankenkönig, der als Nichttheolog wohl unrechtgläubig denken kann. Und doch, dass Karl der Grosse über das Abendmahl und seine Stoffe so ganz abweichende Vorstellung gehegt und diese seinem Lehrer so, wie hier geschieht, als etwas zwischen ihnen schon bekanntes schreibe und von diesem nicht getadelt werde — wenigstens so viel wir wissen —, hat doch immer sein Auffallendes. Wir haben, scheint es, nur die Wahl: entweder Alcuin dachte und redete immer und gegen Alle so wie im Briefe an Paulinus, und dann hat Karl seine Ansicht nicht von ihm, sondern selbst erfunden; oder Karl hat sie von ihm, dann aber hat sein Lehrer eine andere Sprache mit ihm geführt, als wenn er mit Geistlichen verkehrte. Wenn jenes, so ist über Karl zu staunen, der nicht nur anders zu denken wagte als die ganze Kirche seiner Zeit, sondern auch in den Formen eines Kirchenvaters dachte, dessen Schriften doch wohl nie sein Studium gewesen waren, und dessen Abendmahlsvorstellung nicht so offen vorliegt, dass sie nur herausgegriffen zu werden braucht. Wenn aber dieses wenig denkbar, und weit wahrscheinlicher, er habe von Alcuin gelernt gehabt, so ergiebt

sich freilich daraus für diesen der Vorwurf der Zweizüngigkeit, den man nur ungern über Jemand ausspricht; aber Alcuin war ja doch kein Heiliger, und wenn ein Origenes kein Arges darin fand, anders zu reden vor dem Volke und anders vor den höher Gebildeten, sollte Alcuin so hoch über ihm gestanden haben, dass Aehnliches ihm unmöglich war? Wenn aber nicht, auf welcher Seite lag dann seine wahre Meinung? Doch sicher nicht auf der des breiten Stromes, in dem zu schwimmen ungefährlich war, sondern auf der andern, wo man unerhörte Dinge redete, wenn man von einer dargereichten *figura* sprach. Und jenes so ungeforderte Einschieben der *substantia*, sollte es vielleicht ihm unbewusst verrathen, was es seiner Meinung nach verdeckte? War's die eigene Meinung, gegen die er seinem geistlichen Freunde gegenüber sich verwahren wollte, weil er nur zu gut wusste, dass sie nicht rechtgläubig war? Wir schreiten nicht weiter in der Vermuthung vor; zwei Dinge stehen fest, das eine, dass Alcuin eine Vorstellung gekannt haben muss, nach welcher im Abendmahle nicht *substantia* (also *figura*) dargeboten wird, und das andere, dass sein Schüler wie eine ausgemachte Sache annimmt, dass im Abendmahle *figura* (also nicht *substantia*) gegeben wird. Das muss für jetzt genügen. Alcuin aber war Benedictiner-Mönch, und die angesehensten Gelehrten der nächsten Zeit waren seine Schüler.

2. Ambrosius Autpertus[1]).

Dieser Benedictiner, französischer Geburt, obwohl Mönch und eine kurze Zeit Abt eines Klosters in Italien,

1) Diese Schreibung seines Namens behalte ich desshalb, weil nicht nur Schriftsteller, wie Paul Warnefried, Trithemius, Sigeb. Gembl. ihn so darbieten, sondern auch Mabillon, welcher die Chronik seines Klosters eingesehen hatte, ihn so nennt, ohne auch nur zu bemerken, dass noch eine zweite Form vorkomme. Am Schlusse seines Buches über die Apokalypse nennt er selbst sich Ansbertus (*Bibl. max.*

gest. 779 [1]), verfasste unter anderen Schriften, die nicht mehr vorhanden, *in Johannis apocalypsin libb. X*, die ihm so vielen Unglimpf zugezogen, dass er sein Werk — beispiellos, wie er sagt — dem Papste Stephan III. zur Beschützung übergab, und das unter bitteren Klagen über die Versuche Einiger, die bis dahin unbeschränkt bestandene Schreibefreiheit zu beschränken. Was man dem Tadel unterworfen, sagt er nicht und können wir nicht wissen, aber bemerken müssen wir, dass es geschah. In diesem Buche kommt er an zwei Stellen auf das Abendmahl zu sprechen. Das erste Mal bei Apok. 2, 7 (p. 434 sq.). Der Ueberwinder ist der, welcher die Versuchungen des Satans überwindet, der Baum des Lebens ist Christus selbst, das Paradies nach der einen Erklärung das zukünftige Leben, nach der andern aber, die er doch wohl vorzieht, die Kirche, in deren Mitte der Baum des Lebens steht, das Essen von diesem Baume also gehört auch dem gegenwärtigen Leben an, es ist *ille (esus) qui nunc sumitur per fidem in spe, non ille qui tunc futurus exspectatur per contemplationem in re*, also kein wirkliches Essen, nur ein Geistesakt, welcher mit dem Essen verglichen werden kann, etwa weil er, wie das Essen das Gedeihen des leiblichen, so das des geistigen Lebens fördert. Und nun, aus dem Gesagten folgernd (*itaque*), sagt er, im Paradiese der Gegenwart vom Baume des Lebens essen, sei nichts anderes als *mediatoris nostri corporis et sanguinis sacramenta percipere.* Denn dieser sei das lebendige Brod, das er nach Joh. 6 der Welt zu geben verheissen habe. Und dass in der Apokalypse nur den Siegern das Essen verheissen sei, in der Wirklichkeit aber auch die das Abendmahl geniessen, die in der Versuchung überwunden werden, löse sich dadurch,

Patr. XIII. 657), aber der höchst unkritischen Ausgabe traue ich Mabillon gegenüber wenig zu.

1) S. *Mabillon, Annales ord. S. Bened. II.* 246.

dass auch bei Johannes hinzu zu denken sei: wenn sie so essen, wie sich gebührt, nämlich *ea fide*, *ea cordis munditia*, *eaque ut decet passionis imitatione.* Die unwürdig essen, erwerben mit dem Genusse sich nicht Leben, sondern Tod. Der Sinn der ganzen Stelle also sei: *Qui obedientiae mandatis semet ipsum humiliter prosternens oblectamenta peccati superaverit*, *ille ad accipienda corporis et sanguinis mei sacramenta digne pertinget.* Dreimal braucht er den Ausdruck *sacramenta corporis, corpus* sagt er nicht, und das Essen soll im Glauben geschehen und in der Hoffnung, nicht im Schauen und in der Wirklichkeit. Das giebt uns ein Recht, jenen Ausdruck in augustinischem Sinne aufzufassen, und von Symbolen des Leibes und Blutes zu verstehen. An der zweiten Stelle (p. 441) behandelt er Apok. 2, 17: *τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου*, und hat fast sicher die augustinische Stelle *In Joh. tract.* 26, 11 in Gedanken. Da zeigen sich diese Gedanken: Das Manna der Wüste war *figura* des unsichtbaren Manna, das vom Himmel gekommen und Mensch geworden ist, damit (nach Ps. 78, 25) der Mensch Brod der Engel ässe. Die jenes gegessen haben, sind desshalb gestorben (Joh. 6, 58), weil, im Unglauben verharrend, sie das verborgene und geistliche Manna, das ihnen Unsterblichkeit verhiess, nicht gegessen haben. Denn hätten sie, indem sie das sichtbare Manna assen, das geistliche genossen, so konnten auch sie wie Mose und Andere zur Unsterblichkeit gelangen, indem nach 1 Kor. 10, 3 die geistliche Speise dieselbe war [1]). Wie den Menschen der Gegenwart das geistliche Manna des Herrenleibes keinen Gewinn bringt, wenn sie ihn unwürdig essen, so hat

1) Der Missverstand von *τὸ αὐτὸ*, der uns im Folgenden immer wieder begegnen wird. Paulus sagt: es haben Alle das Gleiche genossen, und doch verschiedenes Schicksal erfahren; man versteht: es haben Alle dieselbe Speise empfangen, welche von den Christen jetzt empfangen wird.

jenen das sichtbare Manna nicht geschadet, wenn sie die leibliche Speise geistlich brauchten. Also: das Manna an sich selbst war leibliche Speise wie jede andere, und diese empfingen Alle ohne Unterschied. Aber es war zugleich symbolische Andeutung Christi, des wahren Lebensbrodes. Die nun ungläubig waren (an Was? nicht an das leibliche Manna, sondern an Den, welchen es andeutete), die assen zwar das Manna, aber hatten keinen Gewinn davon, die aber gläubig waren, empfingen das ewige Leben. Durch das gegessene Manna? Nein, das schadete bloss nicht, sondern durch die Kraft des geistlich gegessenen Lebensbrodes. Und was Jene empfingen, empfangen wir. Leiblich nicht, denn Manna empfangen wir, und Brod empfingen Jene nicht, also geistlich, nämlich Christus, und allein die Gläubigen, die Andern alle nicht. Nun sagt der Schriftsteller zwar nicht, dass wir leiblich nur die *figura* erhalten, aber vom *sacramentum* hat er oben schon gesprochen, und soll die ganze Vergleichung mit dem Manna nicht nutzlos gewesen sein, so muss er's denken. Und nun die letzten Worte: *quod videlicet manna nunc in sacramento per fidem, quandoque autem in veritate per speciem* (δι' εἴδους 2 Kor. 5, 7) *sumetur, nunc*[1]) *absconditum, quandoque vero apparebit manifestum.* Also: *in sacramento* empfangen wir es jetzt, *in veritate* werden wir es einst empfangen, was wir also *in sacramento* empfangen, empfangen wir nicht *in veritate*, also sind Christi Leib und Blut im Abendmahle nicht *in veritate*, also offenbar nur Sinnbilder davon, *rei (gratiae) invisibilis signa visibilia.* Bei so kurzer, nur gelegentlicher Darstellung konnte dieser Ambrosius nicht Mehr darbieten, uns zu überzeugen, dass nach seiner Ansicht Brod und Wein Symbole seien, der wirkliche Leib Christi nur unsichtbarer, geistlicher Weise ge-

1) *Quandoque nunc*, was die Ausgabe darbietet, ist sicherlich ein Fehler.

nossen werde, eine Vorstellung, deren Vollziehbarkeit hier nicht weiter untersucht werden soll. Und das Ergebniss: Ein französischer Benedictiner-Mönch in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts zeigt sich als unleugbaren Vertreter einer symbolischen Anschauung, zwar nicht des Abendmahls, der Handlung, aber doch der Stoffe des Abendmahls; was seit drei Jahrhunderten, so scheint es, nicht mehr vorgekommen war. Wie ist er's geworden, rein selbstständig, durch einen lebenden Lehrer, durch das Studium Augustin's? Wir wissen's nicht, nur die Thatsache liegt vor und schliesst sich der andern an, dass Alcuin's, des gleichzeitigen Benedictiners, Schüler Karl auf eben dieser Seite steht.

3. Amalarius von Metz.

Amalarius, Benedictiner, um 817 Diaconus zu Metz, nicht immer gehörig unterschieden von Amalarius Fortunatus, Bischof von Trier, der vor 829 gestorben, während der hier zu besprechende bis gegen 840 gelebt hat. In späterer Zeit war er Priester, in einigen Handschriften wird er Abt genannt, und sein Gegner Florus nennt ihn *praelatus ecclesiae Lugdunensis* und behandelt ihn als Bischof. Seine Schriften: *De ecclesiastico officio*, *de ordine antiphonarii*, *de vita canonicorum*, haben in ihren Zeiten viel gegolten, und die Angriffe des Agobardus von Lyon und des Diaconus Florus haben ihnen nicht geschadet, seine Symbolik des Messopferdienstes ist von Männern wie Rabanus Maurus angeeignet worden. Ausser obigen Büchern finden sich noch einige Briefe von seiner Hand, von denen zwei sich mit Fragen in Betreff des Abendmahls beschäftigen [1]). Das Erste, was bei ihm bemerkt werden muss,

1) Die Schrift *de ecclesiastico officio* steht in der *Maxima biblioth. patr. T. XIV*, die Briefe im *Spicilegium* von d'Achéry T. III der Ausg. von de la Barre.

ist ein gewisses Gefühl der Unsicherheit, das den Schreibenden bestimmt, seine Gedanken unter den Schutz der für heilig geltenden Lehrer zu stellen, auch im Nothfall Preis zu geben, andererseits aber auch durch das Vorgeben empfangener Offenbarungen zu stützen; ein Zeichen, dass es nicht mehr ganz ungefährlich war, eine Meinung über das Abendmahl zu haben, dass jener Untergang der Redefreiheit, den Autpertus fürchtete, näher gekommen war[1]). Unmittelbar auf jene sicherstellenden Worte erscheinen in der zweiten Vorrede die folgenden Sätze: 1. Was bei der Messe geschieht, geschieht nach 1 Kor. 11, 25 *in sacramento dominicae passionis*. Für die *ἀνάμνησις* ist als gleichwerthig das *sacramentum* eingetreten. Was kann das seyn? Wiederholung? Wie möchte diese *sacramentum* heissen? Aber *imitatio*, *figura*, *similitudo* wird sich denken lassen, d. h. symbolische Darstellung. 2. Der Priester, welcher Brod, Wein und Wasser opfert *in sacramento est Christi*. Was ist der Sinn? Doch nur, er stellt Christum dar, und steht an seiner Stelle. Also: das Ganze der Messe ist *in sacram. passionis*, der opfernde Priester *in sacr. Christi;* weder jenes noch dieser ist *cujus in sacr. est*, aber Beides steht dazu in einem Aehnlichkeitsverhältnisse. Endlich 3. *panis*, *vinum et aqua in sacramento carnis Chi. et ejus sanguinis.* Also nach dem Vorigen, sie sind es nicht, sie schliessen's auch nicht in sich, sie stehn im Aehnlichkeitsverhältnisse dazu. Und nun

1) *Praefat. 2 in librr. de eccl. off. p. 435 B. In omnibus quae scribo suspendor virorum sanctorum atque piorum patrum judicio; interim dico quae sentio. Libr. IV. 47. Nuperrime monstratum est mihi ut puto ab eo qui quod aperit nemo claudit (Apoc. 3, 7), quid rationabiliter possit dici de corpore Christi posito in altari et de calice ex latere ejus, salvo magisterio eorum qui alias et melius mihi volunt aperire.* Wegen der letzten Worte wird er von Agobardus (*adv. Amalar.* 21) zurecht gewiesen. Aehnliche Vorbehalte besseres Belehrung finden sich Lib. III. 24. 31.

der augustinische Satz, dass *Sacramenta debent habere similitudinem aliquam earum rerum quarum sacramenta sunt*, daher der Priester *similis Christo*, Brod und *liquor similia corpori Christi*, das Altaropfer *quodammodo* wie Christi Kreuzesopfer. Man traut kaum seinen Augen, im neunten Jahrhundert solcherlei Aeusserungen zu lesen, aber man fängt zu begreifen an, wie Streit entstehen konnte, wenn solcher Denkart ein Paschasius entgegen trat. Wenn er dann auch in den nächsten Sätzen vom Essen des Leibes und Trinken des Blutes spricht, in welchem Sinne es zu verstehen sei, lässt sich nicht bezweifeln [1]).

Was III, 24 über die Opferung Christi, die auszusprechenden Worte, die Kreuzeszeichen u. dgl., geredet wird, trägt zur Bestimmung des Begriffs nicht bei, und ist in der gangbaren Weise abgefasst. Gegen das Ende des Capitels: *Hic credimus naturam simplicem panis et vini mixti verti in naturam rationabilem sc. corporis et sanguinis Christi. Simplex* und *rationabilis* (λογικῄ) sollen den Gegensatz des Sinnlichen und Uebersinnlichen ausdrükken (vgl. *Flor. adv. Amal.* 9), Umwandlung wird gelehrt; aber erstlich, kann der, welcher die Vorrede geschrieben hat, Umwandlung denken? und dann, wesshalb nicht *vertitur?* wozu das *credimus?* Irren wir, oder ist's das Zeichen, dass er zwar, das Kirchliche darstellend für die Kirchendiener, es so darstellt, wie man es glaubt, aber sich nicht entschliessen kann, es als den eigenen Gedanken auszusprechen? Dasselbe dürfte dann von einer zweiten Stelle gelten, einer von denen, die Ebrard's Missfallen so sehr

1) Die Abendmahlsstoffe erhalten den Namen *viaticum* (*Praef.* u. *III.* 35). Denselben hat ihnen schon Gaudentius ertheilt (s. m. Abendm. S. 478); aber der Unterschied ist der, dass dieser sie als Wegzehrung auf der Lebensreise denkt, Amalar. aber als Mitgabe in den Tod, um sich der künftigen Auferstehung zu versichern, daher in *extremo vitae* zu geniessen.

angeregt haben, dass er diesen Amalarius „einen occidentalischen Anastasius Sinaita“ nennt; was nach dem, was er S. 350 f. über Anastas. gesagt, kein Lob sein soll[1]). Freilich spricht er da aus, was sehr ungünstig lautet, und mit grossem Schwunge, aber wesshalb nicht, es ist so, nur: die Kirche glaubt's? Und soll nicht eben das Schwunghafte das ersetzen, was dem Redenden an Ueberzeugung abgeht? Auch darf nicht vergessen werden, dass er sich zum Theil der eigenen Worte der Liturgie bedient, welche den Glauben der Kirche aussprechen, und von ihm auch wenn er anders dächte, nicht verändert werden können. Und mit einem Male, als habe er gleich vergessen, wie er zu reden hat, heisst es: *Sacerdos inclinat se et hoc quod vice Christi immolatum est, deo patri commendat. Vice Christi;* sagte er *immolavit*, so möchte der Sinn sein: was der Priester, Christi Stelle vertretend, geopfert hat; nun aber ist das Geopferte an Christi Statt geopfert worden, also Christus nicht, auch sein Leib nicht, sondern Brod und Wein, *quae sunt in sacramento cp. et s. Chi.* Das ist wieder der Amalarius der Vorrede. So auch in den Schlussworten des vierten Buchs, wo die Frage beantwortet wird, was das auf dem Altar (in Form eines Kreuzes) ausgelegte Brod und der Kelch daneben zu bedeuten haben. Da heisst es: *Panis extensus super altare corpus domini monstrat extensum in cruce quod nos manducamus, vinum et aqua in calice monstrant sacramenta quae de latere domini in cruce fluxerunt, i. e. sanguinem et aquam quibus nos potat dominus noster.* Nicht dass die Stoffe

---

1) *III.* 25. *Mira et magna fideo sanctae ecclesiae, quae suis oculis videt quod mortalibus deest, videt quid credere debeat, quamvis nondum videat quod in specie est. Credit sacrificium praesens per angelorum manus deferri ante conspectum domini, et sentit mandendum esse ab humano ore. Credit namque corpus et sanguinem domini esse, ac hoc morsu coelesti benedictione impleri animas sumentium.*

Leib und Blut **seien**, ist hier gesagt, dass sie es **zeigen**, d. h. dass sie darauf hindeuten, Symbole davon seien. Vgl. III, 26. *Oblata et calix dominicum corpus signant. — Sanguis sicut vinum est intra calicem, ita erat intra corpus.* So kann wohl nicht bezweifelt werden, der Amalarius, der auf Befehl des Königs das Buch *de officiis* geschrieben, dachte die Verwandlung nicht, er war Symboliker so sehr als Einer, wenn er auch da, wo er nicht anders konnte, in der vorsichtigen Weise, die wir gesehen haben, den Glauben seiner Zeit und Kirche ausgesprochen hat [1]).

Die Briefe [2]). Der erste der hierher gehörigen zwei

1) Die Stelle III. 35 giebt uns zwar über seine Vorstellung von den Abendmahlsstoffen keine weitere Belehrung, fordert aber doch aus dem Grunde einen Augenblick der Aufmerksamkeit, weil gerade sie es ist, welche den Zorn seines Gegners **Florus** mehr als alles übrige entflammt hat. *Triforme est corpus Christi*, sagt hier Amalarius, und dieser Gedanke hat den Gegner so mächtiglich erzürnt; aber man darf nur weiter lesen, um zu erkennen, dass er den Begriff des Leibes Christi zugleich und ohne Andeutung des Unterschieds in eigentlichem und uneigentlichem Sinne braucht, also den Fehler begeht, den Augustinus vor ihm, nach ihm aber bis auf diesen Tag Unzählige begangen haben. Die nächsten Worte: *eorum scilicet qui gustaverunt mortem et morituri sunt*, machen seinen Sinn so wenig klar, dass ich sie für verdorben halten möchte. Aber das Weitere zeigt deutlich, was er meint. Der Leib Christi ist ihm erstlich der wirkliche geschichtliche, sodann die Gesammtheit der auf Erden wallenden Gläubigen, und endlich die der schon verstorbenen; und diese alle findet er in der Oblate, welche der Priester in den Wein eintaucht, in denen, welche gegessen werden, und in denen, welche auf dem Altar bleiben, symbolisch angezeigt. Also unlogisches Verhalten und willkürliche Deutungen, von unrechtgläubigen Gedanken aber Nichts.

2) Dass diese Briefe unsern Amalarius zum Verfasser haben, lässt sich nicht bezweifeln. **Florus** nämlich bemerkt (*adv. Amal.* 4), dass ein Brief *ad juvenem episcopum* sich *in suo officiali libro* befinde, der Inhalt desselben aber ist kein anderer als der des zweiten, oben im Text behandelten Briefes. Der Verf. nennt sich Amalarius **Guntradus**, nicht Fortunatus, wie die *Bibl. max.* ihn in offenbarer Verwechselung mit dem Trierer Bischof nennt. Er ist offenbar nicht mehr *diaconus*, sondern *sacerdos*, und steht bereits in vorgerücktem Alter.

Briefe, der vierte der Sammlung (*Spicil. III*, 330), ist an einen Bischof Rantger gerichtet, und beantwortet die Frage, wie die Darreichungsworte des Messkanon: *hic est calix sanguinis novi et aeterni testamenti, mysterium fidei*, zu verstehen seien? Hier giebt er von den Worten Luk. 22, 20 diese eigenthümliche Erklärung, die aber auch den oben aus *eccl. off. III.* 26 angeführten Worten zum Grunde liegt: *Hic calix est in figura corporis mei, in quo est sanguis qui manabit de latere meo ad complendam legem veterem, quo effuso deinceps erit novum testamentum* (vgl. *offic. III.* 26). *In figura corporis est* bedeutet da gewiss nichts Anderes als: stellt in bildlicher Weise dar (*signat*); demnach ist weder der Leib gegenwärtig noch das Blut, sondern das Gefäss, das den Wein umschliesst, wird als ein Symbol des Leibes aufgestellt, welcher das Blut in sich fasst. Von wirklichem Trinken des Blutes ist da nicht die Rede. Joh. 6, 53 erklärt er in augustinischem Sinne: *nisi participes fueritis meae passionis et credideritis me mortuum pro vestra salute, non habebitis vitam in vobis.* — Der zweite Brief (der sechste der Sammlung), an einen Ungenannten, den er fortwährend als *filius* und sich ihm gegenüber als Vater bezeichnet, mit häufigen Hinweisungen auf den kindischen Unverstand des Angeredeten, behandelt einen Gegenstand, der dem Verfasser keine Freude macht. Als *flegmaticus* muss er oft, daher auch bald nach genommenem Abendmahl, ausspucken, und das macht man ihm zum Vorwurf, weil er doch vom Leibe des Herrn Etwas auswerfen könne. Mit edlem Unwillen über dies pharisäische Wesen wehrt er den Vorwurf ab; auf die Frage, ob wirklich Christi Leib im Abendmahle, geht er nicht ein; er kann nicht, ohne sich den gemeinsamen Boden mit den Andern zu entreissen, er spricht daher immer wie von ausgemachter Sache; aber ein Schluss gilt nicht daraus, und wenn er noch denkt, wie er bei Abfassung des grösseren

Werks gedacht, so ist's doch nur einstweiliges Zugeständniss, das er macht. Seinen Sinn im Allgemeinen mag der Kanon kennen lehren: *Si quod circa spiritum est in suo ordine manet, ea quae per corpus geruntur recta deputantur*, über das Schicksal des genommenen Leibes erklärt er sich so: *Non est mihi disputandum, utrum invisibiliter assumatnr in coelum an reservetur in corpore nostro in diem sepulturae, aut exhaletur in auras, aut exeat de corpore cum sanguine aut per poros emittatur, dicente domino Matth.* 15, 17. *Hoc solum cavendum est, ne Judae corde sumam illud cet.* So sehen wir die leidige Frage, die das Mittelalter so viel beschäftigt hat, auch hier zwar eingetreten, aber nicht durch den Briefsteller eingeführt, von diesem vielmehr in würdiger Weise abgelehnt. Nichts kann ungerechter sein als die grimmigen Schmähungen, mit denen ihn Florus wegen dieses Briefes überhäuft.

4. Ahyto und Theodulf.

Ahyto[1]), Benedictiner. Unter den Stücken, welche der Priester wissen muss, ist eins der ersten, *quale sit mysterium corporis et sanguinis domini, quomodo in eisdem mysteriis visibilis creatura videtur, et tamen invisibilis salus ad aeternitatem animae subministratur, quod in sola fide continetur.* Grosse Belehrung ist hieraus nicht zu gewinnen, aber doch Folgendes: 1. der Gegensatz der sichtbaren Kreatur ist nicht der unsichtbare Leib, sondern das unsichtbare Heil, es ist also wenigstens möglich, dass er den Leib nicht dachte, und gewiss, dass das Heil das eigentlich Wichtige für ihn war. 2. Dieses Heil soll

1) Von diesem, nach Walafried Strabo's Zeugniss ausgezeichneten Bischof von Basel und Abt von Reichenau (806, † 856), findet sich im *Spicilegium* von d'Achéry T. I. 544 ff. ein *Capitulare* für die Priester seines Sprengels, aus dessen Anfange das Obige genommen ist. Bei Mabillon heisst er Hetto oder Heito.

der *anima* zukommen, an körperliche Vortheile denkt er nicht; können wir da auch nicht sagen, jenes könne er vom Leibe Christi nicht erwarten, denn wie oft ist's davon erwartet worden! so muss doch immer das Empfangene ihm als ein Geistiges erscheinen. 3. Durch den Glauben allein erwartet er das Heil [1]). Freilich wissen wir noch nicht, was unser Mann als *fides* denkt, aber das ist doch gewiss, hängt unser ewiges Seelenheil allein am Glauben, so kann's nicht zugleich an etwas Anderem, also auch nicht an einer Speise hangen, ob diese auch noch so vortrefflich sei. Wir können nicht bestimmen, wie Ahyto über die Stoffe des Abendmahls gedacht, nur die Verneinung ist uns möglich, grobkörperlich sei seine Anschauung nicht.

Auch Theodulf von Orleans, Benedictiner [2]), giebt keinen vollständigen Unterricht über das Abendmahl. Er behauptet seine Unentbehrlichkeit zur Seligkeit, die er auf Joh. 6, 55. 56 gründet — bemerkenswerth, dass V. 53 übergangen wird —, bezeichnet es als das von Melchisedek typisch dargebrachte, von Christus erfüllte heilbringende Opfer, und sagt davon, dass die Kirche es vollbringe, *offerens panem propter panem vivum qui de coelo descendit, vinum pro eo qui dixit Ego sum vitis vera, ut per visibilem sacerdotum oblationem et invisibilem S. Spiritus consecrationem panis et vinum in corporis et sanguinis domini transeant dignitatem.* Was also geopfert wird, ist Brod und Wein, einer Opferung Christi gedenkt er nicht, und die Opferhandlung scheint schon vollzogen, wenn die *consecratio Sp. S.* ihren Anfang nimmt.

1) *Quod* hat im Vorhergehenden kein Beziehungswort, kann folglich nur auf das Ganze, die *salutis administratio* infinitivisch gedacht, bezogen werden.

2) Gest. 821. Seine Schriften herausg von Jac. Sirmond, Par. 1646. Das Mitgetheilte steht *de ord. bapt.* 18.

Das deutet auf die altkirchliche Vorstellung, nach welcher die *Oblatio* nur mit den Stoffen als solchen vollzogen wird, und das Ganze der kirchlichen Handlung sich in zwei Theile zerlegt, die Opferung der Stoffe und den Genuss, zwischen denen der göttliche Akt, die *Consecratio spiritus sancti*, in der Mitte liegt, diese aber dem Zwecke dient, durch göttliche Wirksamkeit den Gläubigen die Speisen zu bereiten, die sie zu ihrem Heile geniessen sollen. Die Wirkung des göttlichen Aktes ist, dass Brod und Wein in die ***dignitas*** von Christi Leib und Blut übergehen. Wir sind nicht berechtigt zu behaupten, dass sie nicht in deren Wesen übergehen, denn möchte sich auch die *dignitas* ohne dasselbe denken lassen, so ist doch diese am gewissesten, wo jenes ist. Wir lassen es also sicherer dahin gestellt. — Ueber die Beimischung des Wassers erklärt sich Theodulf im Sinne Cyprian's. Die Wirkungen, die er vom Genuss erwartet, sind bloss geistige.

5. Druthmar und Walafried.

Druthmar[1]). Er spricht vom Abendmahle bei Matth. 26, 26 f. Was er sagt, ist dieses: Nach Vollendung des alten Passah und Abschluss der alten Schattenbilder begann der Herr den Anfang einer neuen Gnade und eines neuen Opfers zu stiften. Er nahm das Brod, das das Herz des Menschen erquickt[2]), und legte in dasselbe *sacramentum*

---

1) Christian Druthmar, aus Aquitanien gebürtig, Mönch und Presbyter im Benedictinerkloster zu Corbie in Frankreich, Erklärer des N. T. für die jüngeren Mönche, Verfasser einer *Expositio evangelii Matthaei (Hagenoae* 530 und *Bibl. max. patr. T. XV)*, deren Vorrede man nur zu lesen braucht, um den Mann lieb zu gewinnen. Trithemius lässt ihn um 800 leben, die *Bibl. max.* um 840, so dass er Zeit- und Klostergenoss des Paschasius sein würde. Vgl. Neander, Kgsch. IV. 265.

2) Die nächsten Worte: *et quod corpora humana plus continet*, bekenne ich, nicht zu verstehn. Vielleicht eine Textverderbniss, die nicht selten scheinen.

sui amoris, d. h. doch wohl ein heiliges Denkzeichen seiner Liebe. Mit diesem einzigen Worte stellt Druthmar die Handlung Christi auf einen Boden, auf den, man darf wohl sagen seit Jahrhunderten, kein Kirchenlehrer sie gestellt. Nun aber, da er gesagt: *panem qui confortat cor hominis*, hält er für nöthig, ehe er weiter geht, seine Leser in abschweifender Weise auf eine Speise aufmerksam zu machen, von welcher das Gleiche sich in weit höherem Sinne sagen lässt[1]). Er brach's. Druthmar setzt hinzu: *se ipsum panem*, sicher im Blick auf Joh. 6, also den Satz: Ich bin das Brod, umkehrend, nicht nur er ist Brod, sondern alles Brod ist er, also: indem er das Brod brach, brach er sich selbst. Meint er das eigentlich? Ich glaube nicht; er fügt ja als Grund hinzu: *quia ipse se voluntarius obtulit ad passionem, ubi pro satietate nostra fregit habitaculum animae suae* (*coll. Joh.* 10, 18), was doch nur den Sinn zu bieten scheint: weil er selbst sich freiwillig zum Leiden darbrachte, und die Wohnung seiner Seele zu brechen im Begriff stand für den Zweck, unsern geistigen Hunger zu stillen, also sich, das Lebensbrod, uns geben wollte, darum brach er symbolisch jetzt das Leibesbrod. *Dedit — corpus meum:* Dazu Druthm. *Dedit — sacramentum corp. sui*, wo nun freilich noch zu entscheiden sein wird, wie er *sacr.* und das Genitivverhältniss denkt. Der Zweck ein zweifacher, Vergebung der Sünden, welche sonach der Verf. in irgend einer Weise mit dem Abendmahlsgenusse in

1) *Sed multo magis ille panis spiritualis plene confortet omnem hominem et creaturam, quia in ipso movemur et sumus* (Apg. 17, 28). In den zu Benedixit hinzugefügten Worten dürfte der Text der Hagenauer (d. h. ältesten) Ausgabe: *benedixit, quia et primum in ipso (= se ipso) omne* [*B. M. primum quia in ipso homine*] *hominum genus benedixit, et post et ei (= etiam ei sc. homini) quem* [*B. M. et post, quem*] *de sancta Maria assumpsit benedictionem divinae immortalitatis et potentiam veracitatis inesse monstravit*, dem der *Bibl. max.*, der willkürlich geändert scheint, vorzuziehen sein.

Verbindung setzt, und *conservatio caritatis.* Meint er hier die gegenseitige Liebe oder die des Herrn, die sie, d. h. deren Bewusstsein sie bei sich erhalten sollen? Wenn die folgenden Worte, wie es den Anschein hat, nicht sowohl einen höheren Zweck aussprechen, als dem Gesagten zur Erklärung dienen sollen, so scheint das letztere wahrscheinlicher. Er sagt: *ut memores illius facti semper hoc in figura*[1]) *facerent, quod pro eis acturus erat, et hujus caritatis*[2]) *non obliviscerentur.* Also Wiederholung seiner That für sie *in figura*, d. h. nicht wirklich, sondern so, dass, was sie thun, ein Abbild davon sei, das Brod brechend als erinnerndes Symbol der Brechung seines Leibes, damit sie seiner Liebe nicht vergessen. Wo ist da die Wiederholung des Kreuzesopfers in der Messe? Zu *hoc est corp. m.* die kurze Glosse: *i. e. in sacramento.* Die sagt mehr als eine lange Rede, diese kann er wohl nicht geben, aber wer zu dem Satze: dies ist das und das, ein *id est* hinzugefügt, der hat, noch ehe er ein Wort hinzu setzt, schon klar und deutlich ausgedrückt, dass er das nur unter Beschränkungen, nur in gewissem Sinne, so verstanden wissen wolle. Also das Dargebotene ist Leib Christi nicht schlechthin, nur in gewisser Beziehung, und diese wird durch *in sacramento* ausgedrückt, *sacram.* aber ist *signum rei sacrae.* Das kann ein Zweifaches bedeuten, entweder dass der Leib des Herrn nicht für sich allein, nur unter der Hülle des Brodes gegenwärtig, oder dass das Brod im Abendmahle nur symbolischer Weise der Leib Christi sei. Welches von beiden seine wahre Meinung, lässt das Bisherige vermuthen, aber erst das Folgende entscheidet es. — Nun in Betreff des Weines giebt er zuerst den Grund an,

1) *Hagen. in figuram.* Es macht keinen Unterschied. Die Schriftsteller dieser Zeit nehmen es mit dem Casus bei *in* nicht sehr genau.

2) *et huj. carit.* fehlt in der *B. M.*, nach Handschriften? aus Versehen? als vermeinte Verbesserung? Mir scheint, es dürfe nicht fehlen.

wesshalb Christus mit seiner Wahl von Brod und Wein zum Behuf der heiligen Handlung recht gethan[1]), weil nämlich unter allen Nahrungsmitteln das Brod als Speise und der Wein am besten taugen. Das Brod beseitigend, sagt er vom Weine: er erfreut und mehrt das Blut, und desshalb, da alles, was von Christus kommt, erfreut und unser Heil vermehrt, *non inconvenienter sanguis Christi per hoc figuratur*, was in der That eines Commentars nicht mehr bedarf. Nach diesen Worten kann nicht zweifelhaft sein, dass Druthmar keine wirkliche Gegenwart, und am allerwenigsten Verwandlung denke. Nun aber noch dieses: Wie wenn Einer, der auf Reisen geht, seinen Freunden ein Liebesband hinterlässt, damit sie alle Tage dasselbe wiederholend seiner nicht vergessen[2]), so hat auch der Herr uns zu thun befohlen, *transferens spiritualiter corpus in panem, vinum in sanguinem*, damit wir durch diese zwei Dinge eingedenk würden, was er mit seinem Leibe und Blute für uns gethan, und seiner unendlichen Liebe nicht undankbar wären. Da begegnen wir einem Manne, der eingesehen hat, was der Herr mit seiner Stiftung wollte, das bewirken, dass wir seiner nie vergässen und seiner unendlichen Liebe nicht undankbar wären. Opfern wir Christi Leib und Blut? Er sagt kein Wort davon. Essen wir's? Gleich-

---

1) *In mysterium sui sacramenti confirmare* nach *Hag.*, wogegen *B. M. ministerium* darbietet. Dies das Leichtere, überdies der Vorstellung des jetzt gestifteten Messdienstes mehr Entsprechende, also wahrscheinlich vermeinte Besserung. *Mysterium sacramenti* ist ein überfüllter Ausdruck, weil ursprünglich beide Wörter gleichbedeutend waren; aber sie sind's nicht mehr, und lassen sich so unterscheiden, dass *sacr.* das Symbolische, *myst.* das Geheimnissvolle, Göttliche darin bezeichne. *In myst. sui sacr.* wird bedeuten: für den geheimnissvollen Inhalt seines heiligen Symbols.

2) *Ut omni die haec agant, ut illius non obliviscantur. Haec* kann da nur auf die im *vinculum dilectionis* enthalten zu denkenden Handlungen bezogen werden, aber vorzuziehen wäre *hoc agant*, d. h. darauf bedacht sein.

falls nicht. Aber was heisst *transferre corpus in panem?* Wörtlich übersetzt: den Leib in das Brod übertragen. Opfer und Wandelung hat er auch dann noch nicht, aber ein Eingehn, Eingeführtwerden des Leibes in das Brod, was die Folge haben wird, dass nun der Leib im Brode sei. Hat er's so gemeint? Dann auch die Uebertragung des Weines in sein Blut, dann also ist nicht etwa sein Blut im Weine, sondern der Wein in seinem Blute, und das wird doch wohl Niemand denken. So sei es Wandelung. Den Wein in sein Blut, das wäre die kirchliche Vorstellung, aber seinen Leib in's Brod? Kein Wunder, dass man auch hier gebessert hat, und bei jeder eigentlichen Auffassung wird die Umtauschung ein Mal Schwierigkeit bereiten. Aber eben dies muss darauf leiten, dass wir ihn nicht so verstehen dürfen. Und nicht minder das *spiritualiter*. So misslich nämlich als es mit der Deutung dieses Worts im Mittelalter steht, so gewiss kann es doch nach dem, was schon vorausgegangen, zum Beweise dienen, dass der Schreibende kein körperliches Ueberführen, sondern etwas Geistiges, dem Geiste Dienendes gedacht. Es ist möglich, dass er in der Wahl des Worts ein Zugeständniss machte, das er kaum vermeiden konnte, aber erstlich, das *spiritualiter* dient seiner Ehrlichkeit zur Genugthuung und soll den Leser auf die rechten Wege führen; sodann, wenn nur das *spirit.* dabei stand, konnte es auch seiner Meinung trefflich dienen, denn was ist *translatio* Anderes als μεταφορά? Endlich aber, so auffallend die Umtauschung in den beiden Gliedern, wenn er eine thatsächliche Umsetzung meinte, so wenig schadete sie am Ende, wenn diese nur in den Worten lag, wenn Christus bildlicher Weise übergetragen hatte, und dann tauschte er vielleicht mit Absicht, um den Leser aufmerksam auf das zu machen, was er denken sollte, er aber ihm so deutlich nicht erklären durfte, wenn seine Abweichung vom kirchlichen Vorstellen nicht zu stark an den Tag

kommen sollte. Kurz, nach Allem, was er sagt, sieht Druthmar im Abendmahle eine Stiftung für den Zweck, den Gläubigen das immerwährende Gedächtniss der unendlichen Liebe Christi zu vermitteln, unter passenden Bildern dargeboten, von denen das eine die Brechung seines Leibes, das andere die Vergiessung seines Blutes darstellt, beide aber zugleich uns Christus als das Brod des Lebens und den rechten Lebenstrank vorhalten; weder Opfer noch Verwandlung lässt sich spüren. — Und das geschah von einem Benedictiner — auch Autpert, auch Amalarius, auch Ahyto, auch Theodulf waren solche —, zu Corbie, im Kloster des Paschasius und des Retramnus[1])!

Walafried Strabo[2]). Das Wenige, was dieser vom Abendmahle sagt, ist klar. Christus verschmähte die Anordnungen des Gesetzes nicht, erfüllte sie vielmehr, um ihnen ein Ende zu machen, übergab aber die neuen Mysterien des neuen Testamentes *ad instruendum novum hominem*, d. h. entweder zu seiner Belehrung oder zu seiner Vervollkommnung (καταρτισμός); und während er durch seinen Tod die alten vollendete, bestätigte er durch sein Auferstehen die neuen. Bei seinem letzten Mahle nämlich mit den Jüngern, nach der alten Passahfeier, übergab er seinen Jüngern *corporis et sanguinis sui sacramenta in panis et vini substantia*, und lehrte sie *in commemorationem sanctissimae suae*

1) Ueber die Beimischung des Wassers erklärt er sich nach Cyprian.

2) Abt zu Reichenau seit 842. Wiefern er ein Schüler von Rabanus war, kann als Fehler erscheinen, dass er seine Stelle hier empfängt. Aber erstlich erhält Rabanus selbst die seinige nur wegen seiner Theilnahme am Paschasius'schen Streite, und sodann, wenn Walafried sein Buch (nach Neander, Kgsch. IV. 240) um 840 schrieb, so war der Streit damals gewiss noch nicht im Gange, wie denn auch bei ihm sich keine Spuren davon zeigen. Darum muss er seinen Platz da haben, wo das eucharistische Vorstellen des neunten Jahrhunderts vor dem Streite gezeichnet wird. Das Mitgetheilte findet sich in dem Buche *de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum*, c. 16.

passionis ea celebrare. Hierauf zeigt er noch die Angemessenheit gerade dieser Stoffe zur Andeutung der Einheit zwischen Haupt und Gliedern durch die bekannte Körner- und Trauben-Symbolik, die Nothwendigkeit des Wassers nach Cyprian, und geht von da zu allgemeineren Betrachtungen über. Was also der Gläubige empfängt, das ist *substantia* von Brod und Wein; in dieser aber, d. h. indem er diese empfängt, werden ihm *sacramenta* von Christi Leib und Blut gegeben, und was geschieht, geschieht zum Gedächtniss seines heiligen Leidens. Obwohl er's nun nicht sagt, ist doch damit klar ausgesprochen: Christi wirklicher Leib wird nicht gegeben, das Wesen des Brodes nicht verändert, Christus nicht geopfert.

Ziehen wir das Ergebniss. Zwischen 770 und 840 begegnen uns sechs Schriftsteller, die vom Abendmahle handeln, Keiner von ihnen lehrt, dass Christi Leib und Blut in wesenhafter Weise im Abendmahle dargeboten werden, Alle lassen, der Eine mehr, der Andere minder deutlich, eine symbolische Auffassung erkennen; zwischen Leo d. Gr. und Isidorus hat sich nirgends eine Erscheinung dieser Art gezeigt, jetzt ist sie die das Zeitalter beherrschende. Alle diese Schriftsteller gehören durch ihre Geburt dem fränkischen Reiche, durch ihre Stellung dem Benedictiner-Orden an; wir fürchten keinen Fehlgriff, wenn wir sagen, dem allgemeinen, durch die Messliturgie geheiligten Zeitstrome entgegen sei in diesem Orden, der wohl Alles in sich fasste, was die Zeit von tieferer Gelehrsamkeit erzeugte, ein Gegenstrom entstanden, der früher oder später einen Streit erzeugen musste. So lange die Anhänger dieser Vorstellung sich in den Schranken hielten, die wir von Allen eingehalten sahen, ihnen gegenüber aber kein kräftiger, des Streites froher und fähiger Mann erschien, konnten sie unangefochten bleiben, und blieben es; sobald aber, ob mündlich, ob in Schriften, das Unrechtgläubige entschiedener hervor-

trat, bedurfte es nur Wenig, und ein Kampf begann, der, wie einmal die Sachen lagen, nur mit der kirchlichen Feststellung der Wandlung enden konnte. Der Zusammenstoss wurde unvermeidlich, wenn die gegenseitigen Ansichten an einem Punkte einander unmittelbar entgegen traten. Dieser Fall aber trat im Kloster Corbie ein, wohin die Untersuchung durch Druthmar schon geführt.

Die Erscheinung liegt vor Augen; wäre vielleicht auch der Punkt zu entdecken, in dem sie ihren Anfang nahm, der Hebel, der die Geister nach dieser Seite in Bewegung setzte? Mit geschichtlicher Gewissheit nicht, aber zu auffallend ist doch die Erscheinung, um als bloss zufälliges Zusammentreffen angesehen zu werden. Wie, wenn Alcuin jener Hebel war? Alle behandelten Schriftsteller, Genossen seines Ordens, können seine Schüler gewesen sein, aber waren sie das auch nicht, die Schüler seiner Schüler. Nun lehrt zwar in den Schriften, die wir von ihm haben, Alcuin eine symbolische Anschauung nicht, aber sein Schüler Karl hat uns die Möglichkeit gezeigt, einen andern mündlichen Unterricht bei ihm zu denken als in seinen Schriften, d. h. Briefen, an Geistliche gefunden wird, und Alcuin hatte von Augustin gelernt. Jetzt steht die Sache so: eine gemeinsame Quelle müssen wir für Alle wünschen, für Alle kann er's gewesen sein, und für den König Karl muss er's beinah gewesen sein; eine Gewissheit giebt das nicht, einige Wahrscheinlichkeit aber, sollten wir meinen, doch. Haben wir darin Recht, so wird das kleine Stück Geschichte, das wir bis hierher gewonnen haben, etwa so lauten: Während seit dem fünften Jahrhundert die gesammte Kirche des Abendlandes in dem Glauben feststand, dass Brod und Wein des Abendmahls durch göttliche Kraft in Christi Leib und Blut verwandelt werden, und durch Einfluss der Liturgie das Volk in diesen Glauben festgewachsen war, erhob im gelehrten Benedictiner-

Orden, unter Einfluss Augustin's und wahrscheinlich Alcuin's, sich eine Neigung für die Rückkehr zum Symbolismus, die in verschiedenen Schriften bis gegen das Jahr 840 hin sich in vorsichtiger Weise, aber doch erkennbar ausspricht, und auch im Kloster Corbie ihre Vertreter gefunden hat.

Anm. Noch findet sich eine Schrift, welche man in diese Zeit versetzen will, die *Responsio de corpore et sanguine domini*[1]). Baluze schrieb sie Amalarius zu, de la Barre findet Aehnlichkeit des Stils mit dem seinigen, ich weiss nicht, ob ein so kurzes Schriftchen darüber Sicherheit gewähren kann; nur dass Amalarius von Metz die vorgelegte Frage anders beantwortet haben würde, und wenn der zweite der S. 41 besprochenen Briefe ihn zum Verfasser hat, auch anders beantwortet habe, getraue ich mir zu behaupten. Die Frage ist keine andere, als was im Leibe des Menschen aus dem Leibe und Blute Christi werde, woran sich noch die andere anreiht, ob dieser Leib verfaulen oder verbrennen könne? Der Verf. geht von der zuversichtlichen Annahme der durch Allmachtwirkung erfolgenden Verwandlung aus[2]). Dann geht er mit einem *igitur* zu dem Satze über, dass *spiritalis alimoniae sacramentum, quia nonnisi spiritu sumitur*, sich ganz auf den inwendigen Menschen beziehe, der nicht verdaue, was er zu sich nehme. Jenes *igitur* wird sich nur etwa durch Einlegung von unausgesprochenen Gedanken rechtfertigen lassen, etwa dass Christi Leib Geist sei, und das Brod aufhöre, Brod zu sein, aber das Recht dazu wird sich kaum ein erborgtes nennen lassen. Dann aber scheidet er doch

1) In d'Achéry, *Spicileg. T.* 1. *p.* 149 (*ed.* 723).

2) *Quod virtute coelestis benedictionis et verbi divini in id quod non erat consecratur. — Benedictione divina consecrantur, et virtute invisibili in id quod non fuerant convertuntur.*

wieder den *cibus exterior*, so dass der Schein entsteht, im Widerspruch des von der Verwandelung Gesprochenen, dass Zweierlei vorhanden sei, das Eine, das mit dem Geiste, und das Andere, das mit dem Munde genossen werde. Aber auch dieses will er nun von jeder andern Kost unterschieden wissen, und langt nun bei dem Urtheil an, genossen werde es freilich wie jede andere Speise, und gelange in den Bauch, was aber dort mit ihm werde, wisse Gott allein. *Scimus enim consumi posse spiritali virtute, scimus et servari posse inconsumptibili perennitate, quia quaeque* [*quaecunque*] *ex his Christus elegerit, de suo sacramento perficit.* Nur das wehrt er ab, *ut tantum mysterium secessui fiat obnoxium.* In ähnlichem Sinne antwortet er dann auch auf die andre Frage. Wer aber auch der Verfasser des Aufsätzchens sei, und wann er auch geschrieben habe, das wird offenbar sein müssen, dass er ausserhalb der Strömung stehe, welche im Bisherigen sich kund gegeben hat.

(Fortsetzung folgt.)

III.

Das Urchristenthum und seine neuesten Bearbeitungen von Lechler und Ritschl.

Erste Abtheilung.

Von **A. Hilgenfeld.**

Eine der brennendsten Fragen der theologischen Wissenschaft unserer Zeit, mit deren Erörterung eine neue theologische Zeitschrift ganz passend beginnen darf, ist ohne Zweifel die Frage nach der ursprünglichen Gestalt und der ersten Entwickelung des Christenthums. Es handelt sich hier um nichts Geringeres, als um die Entscheidung darüber, ob das Christenthum nach seinem innersten Wesen eine ächt geschichtliche, oder aber eine übergeschichtliche Erscheinung ist. Es fragt sich, ob das ewige Wesen des Christenthums eben die weltgeschichtliche Macht ist, mit welcher das höchste, geistige Verhältniss zu Gott, nachdem es in der Person Jesu mit urkräftiger Fülle eingetreten ist, eine neue, segensreiche Entwickelung der Menschheit hervorgerufen hat und noch immer hervorruft, oder ob es vielmehr als eine ein für allemal fertige Offenbarung und Vollendung zu denken ist, welche innerhalb der Geschichte der Menschheit zugleich über aller Geschichte steht. In dieser Frage liegt der tiefste Grund des Kampfes, welcher die theologische Forschung der Gegenwart bewegt und die Urgeschichte des Christenthums zu dem belebtesten Gebiete der theologischen Wissenschaft macht. Auf der einen Seite geht man im Vertrauen auf das gute Recht einer ebensowohl

ächt protestantischen als auch streng wissenschaftlichen Geschichtsforschung an den Ursprung des Christenthums, um denselben in seiner geschichtlichen Vermittelung und in seinem stetigen Werden zu erkennen. Auf der andern Seite sucht man die überlieferte Ansicht so viel als möglich aufrecht zu erhalten und die ächt geschichtliche Entwickelung abzuwehren, durch welche man sogar den Bestand des Christenthums selbst gefährdet glaubt.

Es ist bekanntlich D. Baur gewesen, welcher einer wahrhaft kritischen, das Ganze der urchristlichen Entwickelung umfassenden Geschichtsansicht jedenfalls die Bahn gebrochen, eben dadurch aber auch die Vertreter der neuern Gläubigkeit und Kirchlichkeit gegen sich in die Schranken gerufen hat. Indem er das Christenthum von Anfang an unter den Gesichtspunkt einer stetigen Entwickelung stellte, fasste er als den innern Trieb dieser Entwickelung einen ernsten Kampf zwischen dem urapostolischen oder judaistischen und dem paulinischen oder antinomistischen Christenthum auf. Und indem er diesen Gegensatz durch alle Stufen bis zu seiner Ausgleichung in der katholischen Kirche verfolgen wollte, behielt er als ächte Denkmäler der apostolischen Zeit nur noch die vier Hauptbriefe des Apostels Paulus und die judenchristliche Offenbarung des Johannes übrig [1]). Daher der zwiefache Anstoss, dass die Baur'sche Kritik die innere Einheit des apostolischen Christenthums durch die Behauptung einer tiefen Kluft zwischen den Aposteln Jesu zerstöre, und dass sie die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Schriften des Neuen Bundes zum grössten Theile leugne. Zu den zahlreichen Gegenschriften, welche durch die Baur'schen Forschungen hervorgerufen worden sind, gehören auch die beiden neuesten Werke von Lechler und Ritschl.

---

1) So auch noch in seinem umfassenden Werke: Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1853.

Bei dem Werke von Lechler[1]) kann man sich über die feindliche Haltung gegen die kritische Geschichtsforschung nicht sehr wundern, da es die gekrönte Beantwortung einer Preisfrage ist, welche die Teyler'sche theologische Gesellschaft 1848 ausdrücklich zur Vertheidigung des Christenthums gegen seine angebliche Befeindung durch die Tübinger Schule gestellt hatte. „Es ist bekannt," so begann die Ankündigung, „dass die sogenannte Tübinger Schule ihre Befeindung des Christenthums namentlich dadurch zu begründen sucht, dass sie eine absolute Differenz zwischen der Lehre und Richtung des Apostels Paulus und der übrigen Apostel annimmt, sowie auch dadurch, dass sie geschichtlich meint nachweisen zu können, dass ein Kampf zwischen zwei daraus hervorgegangenen Parteien sich entwickelt habe, welche sich zuletzt mit einander versöhnt und ihre gegenseitigen Differenzen ausgeglichen haben." Es fragt sich nur, ob die ehrenwerthe Gesellschaft in ihrem an sich lobenswerthen Eifer für die Vertheidigung des Christenthums nicht schon damals zu schwarz gesehen hat. Ich verkenne es keineswegs, dass sich leider auch antichristliche Bestrebungen an die neuere Kritik gehängt und dieselbe hier und da ausgebeutet haben. Allein es scheint mir nicht gerechtfertigt, die wissenschaftlichen Forschungen der Tübinger Schule so ohne Weiteres als „Befeindung des Christenthums" darzustellen. Oder soll es mit der protestantischen Schrift- und Geschichtsforschung so weit kommen, dass das Bestreben, den Ursprung des Christenthums in seiner geschichtlichen Wahrheit zu erkennen, wenn es zu andern als den bisher anerkannten Ergebnissen führt, schon als „Be-

---

1) Das apostolische und nachapostolische Zeitalter mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit in Lehre und Leben. Zweite, durchaus umgearbeitete Auflage der von der Teyler'schen theologischen Gesellschaft gekrönten Preisschrift. Stuttgart 1857. Die erste Ausgabe war 1851 erschienen.

feindung des Christenthums“ angesehen werden darf? Und was mich selbst betrifft, der ich übrigens zu der Tübinger Schule von Anfang an in einem ganz freien und selbstständigen Verhältniss gestanden habe, so weiss ich, dass mich der Vorwurf einer Befeindung des Christenthums ebenso wenig als der Vorwurf der Behauptung einer „absoluten“ Differenz zwischen Paulus und den Aposteln irgend treffen kann, weil ich über den Gegensätzen des Urchristenthums stets die ewige Einheit des wesentlich Christlichen anerkannt und ausdrücklich erklärt habe, dass Paulus „sich in dem Fundament des christlichen Glaubens“ mit seinen ältern Amtsgenossen einig weiss [1]).

Wenn sich also Lechler in seiner gekrönten Preisschrift mit dem glänzenden Scheine eines Vertheidigers des Christenthums den kritischen Gegnern gegenüberstellt, welche auf nichts Geringeres als auf den „Umsturz“ des Christenthums hinarbeiten sollen, indem sie eine Entzweiung der Urapostel und des Paulus „in demjenigen, was das Wesentliche des Christenthums ausmacht,“ behaupten: so weiss ich mich von diesen Vorwürfen völlig frei. Und es möchte sich auch bei Andern, gegen welche dieser Vorwurf zunächst gerichtet ist, von vorn herein das Bedenken erheben, ob man einem Manne so ohne Weiteres glauben darf, welcher in Einem Athemzuge der neuern Kritik den Vorwurf machen kann, dass sie das Christenthum nur „als Menschengedanke und Menschenthat“ (wie wenn der gottmenschliche Ursprung des Christenthums geleugnet würde!) ansehe, und ihr gleichwohl das Verdienst nachrühmt, dass ihre Forschungen von dem „Streben nach befriedigender Einsicht in den real geschichtlichen, in den ächt menschlichen Entwickelungsgang des Urchristenthums“ ausgegangen seien (a. a. O. S. 2).

---

1) In meinem Buche über den Galaterbrief (Leipz. 1852), S. 64.

Weit befremdender ist ohne Zweifel die andre Erscheinung, dass ein früheres Mitglied der Tübinger Schule, ein verdienter Geschichtsforscher in verwandter Richtung, Herr D. Ritschl in Bonn, jetzt als offener Gegner der Schule, aus welcher er hervorgegangen ist, und als Verfechter der gewöhnlichen apologetischen Auffassung des Urchristenthums auftritt [1]). Die erste Auflage seines Werks war zwar der Darstellung Schwegler's sehr schroff entgegengetreten, hat jedoch mit Recht auf die gemeinsame Grundlage bei Paulus und den Uraposteln hingewiesen und der übergrossen Ausdehnung des Ebionismus, wenngleich mit ebenso einseitiger Uebertreibung, die Behauptung einer weit überwiegenden Herrschaft des Paulinismus gegenübergestellt. Im Allgemeinen konnte man dieses Werk in seiner ersten Gestalt nicht bloss als Gegengewicht gegen kritische Uebertreibungen, sondern auch wegen seiner eindringenden Forschung, namentlich auf dem Gebiete der Verfassung, freudig begrüssen. Indessen hat Hr. D. Ritschl seine Abweichung von der Tübinger Schule ebensowohl durch seinen Versuch der Markus-Hypothese [2]), als auch durch seine Untersuchung über die Essäer [3]) allmälig weiter geführt. Und nachdem er es auf diesem Wege bereits erreicht hat, dass Theologen, wie Tholuck [4]), ihn gern als „unverdächtigen Zeugen" gegen die neuere Kritik anführen, fasst er jetzt seine Vorarbeiten zu einer ganz neuen Darstellung des Urchristenthums zusammen. Er beginnt die zweite Auflage seines Werks mit dem Vorwort: „Als ich die Entste-

1) Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie. Zweite, durchgängig neu ausgearbeitete Auflage. Bonn 1857. Die erste Auflage war 1850 erschienen.

2) In der Abhandlung „über den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien," Theol. Jahrb. 1851, S. 381 f.

3) Theol. Jahrb. 1855, S. 315—356.

4) Vgl. dessen Commentar zum Evang. Johannis in der neuesten (7.) Auflage, Gotha 1857, S. 31.

hung der altkatholischen Kirche in ihrer ersten Gestalt ausarbeitete, war ich in der Lage, gegen eine Reihe von Aufstellungen der Tübinger Schule Widerspruch zu erheben; aber ich hatte noch nicht diejenige Stellung des Gegensatzes gegen dieselbe erreicht, welche den Widerspruch zu einem principiellen und durchgreifenden gemacht hätte. Desshalb entbehrt das Buch in seiner ersten Gestalt theilweise der nöthigen Consequenz, wodurch es mir selbst bald genug fremd geworden ist, in dem Maasse, als meine theologische Bildung sich zu ergänzen und zu vervollständigen strebte.“ Der „principielle und durchgreifende Widerspruch“ gegen die Tübinger Schule, zu welchem Ritschl jetzt durch die weitere Entwickelung seiner theologischen Bildung gelangt sein will, besteht aber, wie man gleich sieht, in nichts Anderem als in der Durchführung derselben gangbaren apologetischen Ansicht, welche Lechler mit so manchen Andern vertritt. Ritschl wehrt ja ebenso sehr die Behauptung eines wirklichen Zwiespalts zwischen den Uraposteln und Paulus ab, wie er die Aechtheit und Glaubwürdigkeit fast aller neutestamentlicher Schriften verficht. Unter den ächten Briefen des Paulus findet man nicht nur den Brief an die Ephesier, dessen Unächtheit schon de Wette längst erkannt hat, unbedenklich benutzt, sondern auch die Hirtenbriefe, deren Untersuchung noch immer (auch nach de Wette und Baur) zu keinem befriedigenden Abschluss gekommen sein soll (a. a. O. S. 342). „Um Missdeutungen zu begegnen,“ erklärt Ritschl (a. a. O. S. 48), dass er das Johannes-Evangelium für ächt halte, nicht nur, weil die Leugnung seiner Aechtheit viel grössere Schwierigkeiten darbiete, als deren Anerkennung, sondern auch, weil die Darstellung der Verkündigung Jesu nach den drei andern Evangelien ihre Ergänzung durch die Reden des Johannes fordere. Und da auch der Brief des Jakobus und der erste Brief des Petrus für ächt gehalten werden, so bleibt, wie

bei Lechler (a. a. O. S. 191 f.), nur noch der zweite Brief des Petrus als eine Schrift des Neuen Testaments übrig, deren Aechtheit preisgegeben wird. Auch ich habe die Unächtheit und späte Abfassung der Neutestamentlichen Schriften, wie sie von der Tübinger Schule behauptet wird, vielfach beschränkt und ermässigt, aber ohne mir desshalb den glänzenden Namen eines Vertheidigers des Christenthums beizulegen, oder in einen principiellen und durchgreifenden Widerspruch gegen die Tübinger Schule zu treten. Ich habe seit 1851 wiederholt die Ueberzeugung ausgesprochen, dass nicht bloss die vier Hauptbriefe des Apostels Paulus (mit Einschluss von Röm. C. 15. 16), sondern auch der erste Brief an die Thessalonicher nebst den Briefen an Philemon und an die Philipper für ächt gelten dürfen [1]). Ebenso habe ich durch meine Untersuchungen über die synoptischen Evangelien, namentlich über das Markus-Evangelium, welche mich nicht umsonst in ernstliche Kämpfe mit dem würdigen Altmeister der Tübinger Schule verwickelten, eine bedeutend frühere Abfassung aller drei synoptischen Evangelien dargethan, und ich denke, die Mittelstellung, an welcher Hr. D. v. Baur noch neuerdings Anstoss genommen hat [2]), mit guten Gründen auch ferner zu behaupten. Allein, wie ich in meiner Mittelstellung dem neuesten Versuche Volkmar's, die Tendenzkritik bei den Evangelien auf das Aeusserste zu steigern und die Ansichten Bruno

1) Vgl. meine Göttingische Polemik S. 44, Galaterbrief S. 16. 65. 186, zuletzt Urchristenthum S. 54.

2) In seiner Bestreitung der Uebergangsstellung, welche ich den johanneischen Briefen zwischen Offenbarung und Evangelium Johannis angewiesen habe, Theol. Jahrb. 1857, S. 315 f. Wenn sich Hr. D. v. Baur „auch hier von der Unhaltbarkeit dieser Position" überzeugt hat, so glaube ich die Haltbarkeit derselben schon bei dem Markus-Evangelium mit Gründen, gegen welche mein verehrter Gegner nichts vorzubringen vermocht hat (s. meine Evangelien S. 123 f.), nachgewiesen zu haben, und fürchte mich vor derselben Nachweisung auch bei den johanneischen Briefen nicht.

Bauer's mit denen F. C. v. Baur's zu vereinigen, ernstlich entgegentreten musste[1]), so kann ich andrerseits auch solche Darstellungen des Urchristenthums, wie die beiden vorliegenden, nicht ohne Widerspruch auftreten lassen, wenn ich nicht eben die Hauptergebnisse meiner Forschungen auf diesem Gebiete preisgeben will[2]). Hr. D. Ritschl wundre sich also nicht, wenn mir sein Werk in der gegenwärtigen Gestalt so fremd geworden ist, dass ich es in der Hauptsache nur bekämpfen kann.

Betrachten wir zunächst die eigentlich grundlegende Zeit, das apostolische Zeitalter im engern Sinne, bis zur Zerstörung von Jerusalem. Die apostolische Zeit umfasst freilich im weitern Sinne das ganze erste Jahrhundert unsrer Zeitrechnung, in welchem der Apostel Johannes immer noch lebte. Allein das eigentliche Zeitalter der Apostel hört doch mit dem Jahre 70 auf, als die meisten Apostel, insbesondre Paulus, gestorben waren, und mit der Zerstörung Jerusalems eine neue Wendung der christlichen Entwickelung begann. Diesem Ereigniss schreibt nicht nur Lechler (a. a. O. S. 272. 435) mit Recht eine entscheidende Bedeutung zu, sondern auch Ritschl, welcher den dunkeln Zeitraum der ältesten Kirchengeschichte erst mit der Zerstörung Jerusalems beginnen und bis zur Zeit des Irenäus fortdauern lässt (a. a. O. S. 1 f.).

I. Das apostolische Zeitalter, bis zur Zerstörung Jerusalems.

An den neuern kritischen Forschungen erkennt Lech-

1) In meiner Abhandlung über die Evangelienfrage, mit besonderer Rücksicht auf ihre neuesten Behandlungen von Volkmar, Weisse und Meyer," Theol. Jahrb. 1857, Heft 3. 4.

2) Wie ich sie zusammengefasst habe in der Schrift: Das Urchristenthum in den Hauptwendepuncten seines Entwickelungsganges, mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Verhandlungen der Herren DD. Hase und v. Baur, Jena 1855.

ler, wie bemerkt, das „Streben nach befriedigender Einsicht in den real geschichtlichen, in den ächt menschlichen Entwickelungsgang des Urchristenthums“ und das Verdienst an, hier den Blick in die Entwickelung überhaupt erst aufgeschlossen zu haben, „welche als geschichtliches Werden sowohl Einheit als Unterschiede in sich begreift“ (a. a. O. S. 2). Dagegen soll das grosse antichristliche Vergehen der neuern Kritik darin bestehen, dass sie den Unterschied, ohne welchen freilich alle Entwickelung ganz undenkbar ist, zu einem ähnlichen Kampf und Gegensatz gesteigert hat, wie er sich sonst überall bei geistigen Entwickelungen, z. B. im Zeitalter der Reformation, findet. In dem apostolischen Christenthum will man wohl mannigfaltige Unterschiede und keine starre Einerleiheit haben; aber die Entwickelung soll hier nicht, wie auf allen andern Gebieten der Geschichte, durch Kampf und Spaltung hindurch, sondern vielmehr ganz friedlich vor sich gehen. Das ist die Einheit im Unterschiede, welche Lechler bei den Neutestamentlichen Schriften so durchzuführen sucht, dass alle einander ausschliessenden Gegensätze so viel als möglich verschwinden, und auf diese Weise kann er nicht nur die Aechtheit aller dreizehn Briefe, welche den Namen des Paulus führen, nebst der wesentlichen Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte behaupten, sondern auch die Offenbarung zusammen mit den Briefen und dem Evangelium Johannis einem und demselben Apostel zuschreiben. Nur bei dem zweiten Briefe des Petrus giebt auch dieser apologetische Versuch die Aechtheit preis (a. a. O. S. 191), und nur bei dem Verhältniss des Jakobusbriefs zu der paulinischen Lehre kann die friedliche „Einheit im Unterschiede“ nicht ganz durchgeführt werden. Es bleibt dabei, dass Jakobus, wenn auch nur indirekt und in ziemlich untergeordneter Weise, die Rechtfertigungslehre des Paulus bestreitet (a. a. O. S. 170. 255 f.). Sonst weiss Hr. Lechler den

Riss, welchen die böse Kritik durch das apostolische Zeitalter gemacht hat, ziemlich wieder zusammenzufügen.

Freilich kann es auch Lechler der neuern Kritik nicht ganz abstreiten, dass sich das Christenthum der Urapostel und der Urgemeinde ursprünglich sehr eng an das Judenthum anschloss. Selbst aus der Apostelgeschichte gewinnt er die Vorstellung, dass die urapostolische Verkündigung das ächte Gold edeln christlichen Glaubens und Hoffens, gefasst in israelitische Seelengestalt, enthielt (a. a. O. S. 29). Und bei der Urgemeinde, an deren Spitze doch die Urapostel standen, hebt er es mit anerkennungswerther Aufrichtigkeit hervor, dass sie noch in steter Verbindung mit dem theokratischen Heiligthum der Nation, selbst noch mit der Synagoge und dem Sabbatsgottesdienste blieb. Dasjenige, was in der unchristlichen Andachtsübung gerade das Neutestamentliche und eigenthümlich Christliche ausmachte, zog sich in die vertraulichen häuslichen Kreise zurück (a. a. O. S. 289). Die ursprünglichen Christen beobachteten überhaupt Sabbat- und Festtage, Neumonde, mosaische Jahresfeste und Sabbatjahre (vgl. Gal. 4, 10) mit ihrem ganzen Volke noch fort (a. a. O. S. 294 f.). Die Christengemeinden der Gläubigen aus den Juden hatten Anfangs nicht einmal ein völlig selbstständiges Dasein, lehnten sich vielmehr immer noch an die jüdisch-theokratische Gemeinschaft an, in deren Schoosse sie lebten, „und waren ursprünglich in gesellschaftlicher Hinsicht weiter nichts, als ein innerhalb des Volks Gottes bestehender engerer Verein gleichgesinnter Israeliten, die in Jesu von Nazaret den Messias sahen und verehrten.“ Sie waren, fährt Lechler fort, gewissermassen nur eine Partei, eine Secte (αἵρεσις Apg. 24, 5. 28, 22) innerhalb der allgemeinen und gegen allerlei Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit duldsamen Gemeinschaft Israels, mit der sie in äusserm und innerm Lebenszusammenhang zu bleiben gedachten (a. a. O. S. 318). Insbesondre blieb

Jakobus auch als gläubiger Christ von ganzer Seele Israelit und stellte, bei entschiedenem Bekenntniss Jesu, im Leben die israelitische Gesetzlichkeit vollkommen dar, wesshalb er bis an sein Lebensende von gläubigen und ungläubigen Juden in gleichem Maasse geachtet wurde (a. a. O. S. 301). Bei dieser Ansicht muss es wirklich als ein Fortschritt erscheinen, dass Paulus den innern Kern des Christenthums von seiner jüdischen Schale ablöste, die Bestimmung desselben für die ganze Menschheit geltend machte und eine von dem mosaischen Gesetze unabhängige Heidenkirche gründete. Er hat also jedenfalls etwas wesentlich Neues zuerst aufgebracht, und wenn er auch, wie Lechler a. a. O. S. 249 sagt, in seinem Lehrbegriff, bei aller Eigenthümlichkeit, im Wesentlichen mit demjenigen übereinstimmte, was die übrigen Apostel vordem gepredigt hatten: so fragt es sich doch, ob die Urapostel gerade dem Neuen seiner Lehre ohne Weiteres zustimmen konnten, und ob die Spuren paulinischer Lehre so friedlich, wie Lechler gleichfalls meint, in die erst nach dem Auftreten des Paulus verfassten Schriften eines Jakobus, Petrus und Johannes eingedrungen sind

Lechler will freilich den Apostel Paulus nicht als „Gesetzesstürmer“ (a. a. O. S. 524) angesehen wissen und spricht ihm (trotz Gal. 5, 2) die Ansicht von der Unvereinbarkeit der Beschneidung mit dem Christenthum ab (a. a. O. S. 248). Ein Paulus, der ohnehin, wie Lechler nach der Apostelgeschichte annimmt, für sich selbst als geborner Jude die jüdischen Festzeiten und das mosaische Gesetz immer noch fortbeobachtete (a. a. O. S. 418 f.), konnte gewiss nichts dagegen haben, wenn auch alle übrigen Christen jüdischer Geburt an Gesetz und Beschneidung treu festhielten. Und auf der andern Seite konnten auch die Urapostel nebst der Urgemeinde einen solchen Paulus sich schon eher gefallen lassen. Gleichwohl hat das paulinische Christenthum, wie auch Lechler nicht in Abrede stellen kann, eine

Reihe von Zwistigkeiten und Verwickelungen hervorgerufen, so dass es nicht ohne Widerstand und nur allmälig durchdringen konnte. Es musste nicht nur sehr schwer halten und lange Zeit erfordern, bis die Gläubigen aus den Juden und aus den Heiden ausser Palästina zu einer wirklichen Lebensgemeinschaft verschmolzen, sondern es fand auch zwischen denselben, wie man namentlich aus dem Römerbriefe sieht, noch vielfache Uneinigkeit und Spaltung statt (a. a. O. S. 367 f.). Paulus that zwar schon Manches, um die langsam vor sich gehende Verschmelzung zu fördern; aber eben dadurch veranlasste er es, dass die gläubigen Juden in der Diaspora nach und nach von dem mosaischen Gesetze und den jüdischen Sitten abkamen, und das ist das Wahre an der gegen ihn erhobenen Beschuldigung Apg. 21, 21, dass er den in Heidenländern lebenden Juden den Abfall von Moses und die Unterlassung der Beschneidung predige (a. a. O. S. 371). Und immer war es der heidenchristliche Kreis, dessen Gründung, Zunahme und Gedeihen, was die judenchristliche Richtung zur Gegenwirkung reizte. Judaisten traten in Antiochien mit der Lehre auf, dass die Beschneidung und die Unterwerfung unter das mosaische Gesetz zur Theilnahme an dem messianischen Heile nothwendig sei (Apg. 15, 1). Mit Judaisten hatte Paulus nach Gal. 2, 1 f. in Jerusalem ernstlich zu kämpfen. Judaistische Abgesandte von Jakobus verleiteten den Petrus in Antiochien, die Gemeinschaft mit den Heidenchristen abzubrechen. Judaistische Umtriebe in Galatien haben den geharnischten Brief an die Galater hervorgerufen. Judaisten kamen mit Empfehlungsbriefen aus Palästina nach Korinth, um hier nicht bloss die Lehre, sondern auch die persönliche Auctorität des Paulus in Schatten zu stellen. Judaistische Gegner hat Paulus auch in Rom, als er den Brief an die Philipper schrieb, im Auge gehabt (a. a. O. S. 379 f.). Sollen nun die Urapostel gleichwohl ausserhalb dieses beharrlichen

Gegensatzes gegen die Wirksamkeit des Paulus stehen und in voller Uebereinstimmung mit ihm gedacht werden: so ist es jedenfalls schwer zu begreifen, wie jene Judaisten unter den Augen der Urapostel in Jerusalem dem Paulus entgegentreten, als Abgesandte des Jakobus den Petrus in Antiochien umstimmen, in Galatien und Korinth die Oberhoheit der Zwölfapostel predigen, in Korinth sogar mit Empfehlungsbriefen aus Palästina auftreten konnten. Desshalb fällt alles Gewicht des Lechler'schen Werks in den Abschnitt über „die Apostel und den Kern der Gemeinde selbst, in ihrer Stellung zu den Heidenchristen" (a. a. O. S. 391—434), welcher diese Schwierigkeit zu lösen versucht. Hier muss selbst Lechler (a. a. O. S. 418 f.) die Abweichung stehen lassen, dass die Urapostel für die Christen jüdischer Abstammung die fernere Beobachtung des mosaischen Gesetzes als dauernde Sitte und als religiöse Pflicht voraussetzten, wogegen Paulus den Grundsatz nicht anerkennen konnte, dass ein geborener Jude, auch wenn er an Christum glaubt, um des Heils willen verbunden sei, das Gesetz und die mosaische Sitte zu beachten. Um so mehr fragt es sich aber, ob die friedliche „Einheit im Unterschiede" hier ausreicht, ob Zwist und Gegensatz von dem Apostelkreise so ganz fern gehalten werden können. Und aus der Beantwortung dieser Frage muss es sich entscheiden, ob Schriften, wie die des Jakobus, Petrus und Johannes, wenn sie einen unverkennbaren Einfluss des Paulinismus verrathen, wirklich von diesen Männern herrühren können.

Auf dieselbe Hauptfrage kommt es auch bei Ritschl's neuer Bearbeitung der Entstehungszeit des Christenthums schliesslich an. Ueber den Stifter der christlichen Religion gewinnt dieser Gelehrte durch seine Markus-Hypothese das Ergebniss, dass Jesus die sittlichen Ordnungen des Gesetzes nach dem Princip der Liebe zu Gott und dem Nächsten vollendete, die Ueberflüssigkeit der jüdischen Kultushand-

lungen andeutete, aber die Beschneidung noch nicht für abgeschafft erklärte [1]). So sei es gekommen, dass die geborenen Juden in seiner Gemeinde mit ihrem Volksthum auch

1) Wenn Ritschl sich übrigens noch jetzt (a. a. O. S. 28) für seine Markus-Hypothese auf seine bereits erwähnte Abhandlung Theol. Jahrb. 1851, S. 381 f. beruft, ohne seine Ansicht von dem Evangelium des Markus als dem ältesten und geschichtlichsten irgend weiter zu begründen: so darf ich wohl erinnern, dass meine eingehende Prüfung derselben (in meinem Werke über die Evangelien, 1854) durch solche vornehm absprechende Urtheile, wie in einer Anzeige des Literar. Centralblatts 1854, Nr. 50, S. 795, dass meine Ansichten über das Verhältniss der Synoptiker zu einander „ein eigentliches Beweisverfahren vermissen lassen," noch keineswegs beseitigt ist. Wie schwach es überhaupt mit der Begründung der Markus-Hypothese steht, glaube ich in der Abhandlung über die Evangelienfrage u. s. w., Theol. Jahrb. 1857, H. 3, S. 381 f. hinlänglich nachgewiesen zu haben. Ritschl erreicht aber durch die Markus-Hypothese überhaupt nicht einmal, was er will. Zwar braucht er bei der Darlegung der Stellung Jesu zu dem volksthümlichen Gesetze der Juden solche Aussprüche, wie Matth. 5, 17 f. 10, 5. 6. 15, 24. 19, 28, nicht zu Grunde zu legen. Aber wo ist denn, wie er meint, auch nur bei Markus die Ueberflüssigkeit des jüdischen Cultus irgend unumwunden ausgesprochen? Die Erklärung, dass der Sabbat um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Sabbats willen da ist, und dass der Menschensohn auch Herr über den Sabbat ist (Mark. 2, 27. 28), tritt doch nur der übertriebenen Aengstlichkeit der Sabbatfeier bei den Juden entgegen, ohne dieselbe schon ganz ausser Kraft zu setzen. Ebenso enthält Mark. 7, 15 noch keineswegs die Aufhebung der Speisegesetze, sondern nur eine innerliche und sittliche Ergänzung derselben. Mark. 10, 4 f. wird die mosaische Bestimmung über den Ehescheidungsbrief allerdings als eine blosse Erlaubniss bezeichnet, welche der Herzenshärtigkeit der Juden gemacht ward, und auf die uranfängliche Unauflöslichkeit der Ehe zurückgewiesen. Allein die Zurücknahme einer bedingungsweise gewährten Erlaubniss in dem Gesetze ist noch keine Aufhebung desselben. Und wenn Jesus Mark. 12, 34 die Antwort des Schriftgelehrten billigt, dass die Liebe Gottes und des Nächsten mehr Werth hat, als alle Opfer, so ist damit nicht entfernt schon die Unnöthigkeit der Opfer ausgesprochen. Auch das Markus-Evangelium bestätigt die Thatsache, die sich am reinsten aus dem Matthäus-Evangelium ergiebt, dass Jesus mit weiser Schonung des Gesetzes auf Grund desselben den neuen Geist einer innerlichen Sittlichkeit und Religiosität erweckte, welcher nach und nach erstarken und die Fesseln des Gesetzes sprengen musste, vgl. mein Urchristenthum S. 49 f.

den auf das Alte Testament gegründeten Anspruch festhielten, das Stammvolk des neuen Bundes zu sein, und dass die unmittelbaren Jünger Jesu nebst der von ihnen geleiteten Gemeinde die Bekehrung der Heiden zunächst noch nicht unternahmen (a. a. O. S. 45 f. 578 f.). Als dieselbe nun aber ohne ihr Zuthun begann und durch Paulus Fortschritte machte, trat freilich eine Verschiedenheit ein, weil Paulus die Nicht-Verbindlichkeit des Gesetzes und der Beschneidung für die gläubigen Heiden behauptete, während die Urapostel der Verpflichtung gegen ihr Volk treu blieben. Allein, da Paulus auch nach Ritschl kein Antinomist war (a. a. O. S. 101), so konnte er ja den Christen jüdischer Geburt recht gut Gesetz und Beschneidung als etwas Gleichgültiges lassen. Und so sind auch andrerseits die Urapostel mit ihrem „Judaismus“ von dem eigentlichen Judenchristenthum wohl zu unterscheiden (a. a. O. S. 107), da sie gleichfalls, wie man aus dem Briefe des Jakobus, dem ersten Briefe des Petrus und der Offenbarung des Johannes sieht, die Neuheit des Bundes Christi und des religiösen wie sittlichen Lebens in demselben im Gegensatz gegen den alten Bund unbedingt anerkannten (a. a. O. S. 578). So wenig dieser urapostolische „Judaismus“ an sich einen Gegensatz gegen Paulus enthielt, und so fern er dem Grundsatze des „Judenchristenthums“ von der Identität des Judenthums und des Christenthums stand, so war er doch durch die Rücksicht auf jüdische Nationalität und Sitte bedingt, und die Urapostel hielten nebst der von ihnen geleiteten Gemeinde zu Jerusalem an der Beobachtung des mosaischen Gesetzes fest. Aber während die Judenchristen die Forderung aussprachen, dass die Heidenchristen sich der Beschneidung und dem ganzen mosaischen Gesetze unterwerfen müssten (Apg. 15, 1. 5. Gal. 2, 3. 4), haben die Urapostel durch das Decret Apg. C. 15 die Heidenchristen mit gewissen Bedingungen, unter welchen schon die Israe-

liten ihre Proselyten des Thors aufnahmen, von der Verpflichtung zum mosaischen Gesetze ausdrücklich freigesprochen und als gleichberechtigte Genossen des neuen Bundes anerkannt. Doch lag in diesem Decret allerdings das Vorrecht der jüdischen Christen, dass sie auch als Christen fortfahren sollten, durch Beobachtung des ganzen Gesetzes ihren Vorrang vor den Völkern aufrecht zu erhalten. So ward zwischen Christen jüdischer und heidnischer Abstammung eine vorläufige Neutralität des gegenseitigen Verkehrs begründet (a. a. O. S. 138). Allein in den gemischten Gemeinden ausser Palästina, welche durch die nicht vorhergesehenen reissenden Fortschritte der paulinischen Heidenbekehrung hervorgerufen wurden, musste aus dem Decrete eine nicht beabsichtigte Beeinträchtigung der Christen jüdischer Abstammung erwachsen, welche durch das Uebergewicht der Heidenchristen und die brüderliche Gemeinschaft mit denselben fast genöthigt wurden, die Beobachtung des mosaischen Gesetzes aufzugeben. Daher ward der Friede in den gemischten Gemeinden durch dieses Decret keineswegs gesichert. Und wie auf der einen Seite manche Heidenchristen die Freiheit von dem Gesetze selbst auf die Bedingungen des Aposteldecrets ausdehnten [1]), so liessen sich auch die strengen Judenchristen nicht abhalten, weiter gehende Forderungen gegen die Heidenchristen geltend zu machen. Ja, selbst zwischen Paulus und Jakobus kam es zu einer bedeutenden Differenz über die innern Verhältnisse der gemischten Gemeinden im Heidengebiete. Paulus ver-

1) Hierher rechnet Ritschl a. a. O. S. 137 die „unbedingt Liberalen" zu Korinth, welche selbst an heidnischen Opfermahlen in den Tempeln theilnahmen (1 Kor. 8, 1 f.). Er denkt sich dieselben als die Anhänger des Apollos unter den Heidenchristen, welche auf die Auctorität der Urgemeinde überhaupt nichts gaben. Derselben Art sollen auch die Nikolaiten oder Bileamiten der johanneischen Apokalypse gewesen sein, welche das Verbot des Aposteldecrets über das *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι* gar nicht beachteten (a. a. O. S. 134 f.).

anlasste die jüdischen Christen in seinem Gebiete, die mosaische Sitte, namentlich in Beziehung auf Rein und Unrein, aber auch in Hinsicht der Beschneidung ihrer Kinder aufzugeben (vgl. Apg. 21, 21), und trat somit in offenen Widerspruch gegen die stillschweigende Voraussetzung des Jakobus, dass alle Juden, auch als Christen, bei dem mosaischen Gesetze bleiben sollten. So entstand auch der Streit des Paulus mit Petrus in Antiochien, wo die Speisegemeinschaft zwischen jüdischen und heidnischen Christen bereits eingeführt war. Boten des Jakobus waren es, welche den Petrus wieder an die Bestimmung des Decrets erinnerten, und dieser überschritt dasselbe nun nach der andern Seite hin, indem er nach der Weise des Judenchristenthums den Heidenchristen noch andre Pflichten des mosaischen Gesetzes aufzudringen suchte. So trat erst in Folge des Aposteldecrets eine Spaltung unter den Aposteln ein, von welcher Ritschl jedoch vermuthet, dass sie noch bei Lebzeiten derselben beigelegt worden sei (a. a. O. S. 146. 579). Das Ergebniss ist folgendes: „Paulus dachte bei dem Gegensatz zwischen der Beschneidung und den Völkern (Gal. 2, 7) nur an die geographische, Jakobus dagegen an die ethnographische Abgrenzung. Ueber die Frage, wem die Juden in der Zerstreuung zu folgen hätten, war offenbar nicht Abrede getroffen worden. Die entgegengesetzten Ansprüche der Apostel an die Sitte der jüdischen Christen, welche im Heidengebiete lebten, begründeten also einen Widerspruch, aber auch den einzigen Widerspruch zwischen Paulus und den Uraposteln, welcher zum Bewusstsein kam, und über dessen Auflösung durch sie selbst uns jede directe Angabe mangelt. Dagegen das eigentliche Judenchristenthum ist von apostolischer Auctorität entblösst und bildet nicht den Grund eines dauernden Gegensatzes zwischen dem Apostel der Heiden und den unmittelbaren Jüngern Jesu" (a. a. O. S. 151 f.). Ausser einem

einzigen Widerspruche unter den Aposteln stellt Ritschl jede andre Zwistigkeit in Abrede, selbst den Widerspruch des Jakobusbriefs gegen die Rechtfertigungslehre des Paulus, oder doch gegen ein Missverständniss derselben (a. a. O. S. 114), so dass er in apologetischer Hinsicht sogar über Lechler hinausgeht.

Die beiden neuesten Darstellungen des apostolischen Zeitalters treffen, wie aus dieser Uebersicht erhellt, in allem Wesentlichen zusammen. Die Urapostel und die Urgemeinde schlossen sich zwar ursprünglich noch eng an das Judenthum an, aber ohne dem Paulus bei der Gründung der Heidenkirche von vorn herein in den Weg zu treten. Und dieser ging auch seinerseits gar nicht darauf aus, der Urgemeinde das Recht und die Verpflichtung zum mosaischen Gesetze zu bestreiten. So konnte man sich in dem sogenannten Aposteldecrete, auf welches beide Bearbeiter grosses Gewicht legen, dahin verständigen, dass die Heidenchristen unter gewissen Bedingungen von dem mosaischen Gesetze frei sein sollten, wobei man auf urapostolischer Seite die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes für Christen jüdischer Geburt stillschweigend voraussetzte. Während nun aber die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen bloss von den strengen Judenchristen angefochten ward, die man von den Uraposteln wohl zu unterscheiden hat, ward die andre, nicht ebenso ausdrücklich bestimmte Seite des Aposteldecrets, die Gesetzesverpflichtung der christlichen Israeliten, der Grund eines gewissen Zwistes zwischen den Uraposteln (insbesondre Jakobus) und Paulus, weil Letzterer in Heidenländern die Verpflichtung der jüdischen Christen zum Gesetze thatsächlich aufhob. Auf diesen, doch immer nur untergeordneten Punct wird der Antinomismus des Paulus beschränkt, und die Urapostel sind so wenig, wie Lechler der neuern Kritik stehend vorwirft, für Ebioniten oder

strenge, unduldsame Judenchristen zu halten[1]), dass Ritschl ihre ganze Auffassung des Christenthums vielmehr genau bei den Nazaräern wieder findet (a. a. O. S. 152 f.). Darauf käme also dieser ganze Gegensatz gegen die neuere Kritik hinaus, dass man sich das urapostolische Christenthum nicht nach Art des strengen, antipaulinischen Judenchristenthums, oder wenn man will des Ebionismus, sondern als das milde, duldsame Judenchristenthum der Nazaräer vorstellen soll. Und Ritschl sucht diese Ansicht namentlich durch den Hebräerbrief zu begründen, welchen er in der ersten Auflage (S. 264 f.) auf die Seite des entschiedenen, sogar über Paulus hinausgehenden Antijudaismus gestellt hatte. Wie wir in dem Briefe des Jakobus, dem ersten Briefe des Petrus und der Offenbarung des Johannes ursprüngliche Urkunden des urapostolischen Christenthums haben, so sollen wir in dem Hebräerbriefe nach der neuen Darstellung Ritschl's (a. a. O. S. 159 f.) ein Erzeugniss desselben urapostolischen Christenthums erkennen, welches sich als Nazaräismus bis in das vierte Jahrhundert erhielt. Gleichwohl können es die beiden neuesten Darstellungen nicht verkennen, dass auch der eigentliche Ebionismus seine Wurzeln in dem apostolischen Zeitalter hatte, nämlich in jenen judenchristlichen Gegnern des Paulus. Und fragt man, welcher Richtung des damaligen Judenthums dieses antipaulinische Judenchristenthum verwandt war, so bleibt Ritschl nicht bei dem Pharisäismus stehen, sondern weist auch auf den Essäismus hin, welchen er als den separatistichen Versuch auffasst, das Wesen des Priesterkönigreichs zu verwirklichen, wie es 2 Mos. 19, 6 dem Volke Israel zugesprochen wird (a. a. O. S. 179 f.). Züge dieses Essäismus,

---

1) Dass dieser Vorwurf doch keineswegs so ganz berechtigt ist, kann man aus den Erklärungen von K. R. Köstlin (Theol. Jahrb. 1850, S. 58 f. 297 f.) und Baur (Christenth. d. drei ersten Jahrhunderte S. 158) sehen.

welcher eben aus dem separatistischen Streben nach besonderer priesterlicher und rituell gesetzlicher Heiligkeit hervorgegangen sei, findet Ritschl schon in den Briefen des Paulus an die Römer und an die Kolosser berücksichtigt (a. a. O. S. 232 f.). Und obwohl der Essäismus erst seit der Zerstörung Jerusalems in grösserem Maasse in das Christenthum eindrang, so war er doch von Anfang an nach seinem innersten Wesen dazu bestimmt, durch Verschmelzung mit dem antipaulinischen Judenchristenthum den eigentlichen Ebionismus zu erzeugen, oder die unmittelbare Selbstgewissheit des Judenchristenthums als des alten Bundesvolks zu einer historisch-dogmatischen Theorie zu entwickeln (a. a. O. S. 273). Fasst man die ganze Darstellung des apostolischen Zeitalters, wie sie Ritschl am vollständigsten bietet, in ihrem Endergebniss zusammen, so hat man auf heidenchristlicher Seite den eigentlichen Antinomismus, der sich an das Aposteldecret gar nicht kehrte, wohl zu unterscheiden von der ächten Lehre des Apostels Paulus. Derselbe stimmt gerade in der Bekämpfung dieser Erscheinung, die zu Korinth aus dem Anhange des Apollos hervorging, ganz überein mit dem Apostel Johannes, welcher dieselbe Richtung als die Lehre der Nikolaiten oder Bileamiten in seiner Apokalypse verwirft (a. a. O. S. 134 f.). Der ächte Paulinismus und das urapostolische Christenthum unterschieden sich im Grunde nur durch die äussere Vertheilung des apostolischen Berufs unter Heiden und Juden, und die Urapostel nahmen nur daran Anstoss, dass die paulinische Heidenbekehrung in gemischten Gemeinden die Gesetzesübung gläubiger Juden beeinträchtigte. Dadurch, dass sie die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen unter den Bedingungen des Aposteldecrets anerkannten, unterschieden sie sich wesentlich von den strengen Judenchristen, deren ausschliessliches Wesen durch das Eindringen des Essäismus seine festeste Gestalt erhalten sollte. Das Aposteldecret,

wie es in der Apostelgeschichte mitgetheilt wird, ist also gewissermassen das zusammenhaltende Band der Christenheit von Anfang an gewesen, welchem sich nur die beiden äussersten Seiten nicht fügen wollten, und wenn es auch seinen Zweck nicht vollständig erfüllte, vielmehr einen Streit unter den Aposteln selbst über die jüdischen Christen in gemischten Gemeinden veranlasste: so war es doch eben das Heidenchristenthum, welches auf dieser Grundlage erstarken und allmälig zu voller Herrschaft gelangen konnte. Die Prüfung dieser Ansicht hat vor Allem das geschichtliche Verhältniss der Urapostel und des Paulus mit besondrer Rücksicht auf das Aposteldecret, in welchem dasselbe ausgedrückt sein soll, zu untersuchen. Es fragt sich zunächst, ob dieses Verhältniss wirklich ein so einmüthiges gewesen sein kann, ob Paulus so frei, wie man meint, von allem Antinomismus war, die Urapostel so fern von dem eigentlich ausschliessenden Judaismus standen. Und wenn diese Frage entschieden ist, können wir dazu übergehen, den Essäismus als diejenige Gestalt des Christenthums, welche jedenfalls einen nachhaltigen Einfluss auf das Christenthum ausgeübt hat, näher zu betrachten.

1. Das urapostolische und das paulinische Christenthum.

Das Aposteldecret Apg. C. 15, welches von den beiden neuesten Bearbeitungen an die Spitze der eigentlichen Geschichte der apostolischen Zeit gestellt wird, enthält die völlige Freiheit der Heidenchristen von dem mosaischen Gesetze, mit einziger Ausnahme der Verpflichtung zu dem *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας*, worin die stillschweigende Voraussetzung liegt, dass das Gesetz bei den gläubigen Juden in seiner vollen Kraft bleibe. Wir haben kein Recht, die Bedingungen, unter welchen die Heidenchristen anerkannt werden, anders als

nach ihrem einfachen Wortverstande zu nehmen. Denselben wird gerade dasjenige verboten, was dem jüdischen Bewusstsein in der gesetzlosen Lebensweise der Heiden das Anstössigste war, der Genuss von Götzenopferfleisch, durch welchen man eben mit dämonischen Mächten in Gemeinschaft treten sollte, die Unzucht, welche bei den Heiden so mannigfaltig und weit verbreitet war, der Genuss von Blut und Ersticktem[1]. Es ist gar kein Grund vorhanden, wesshalb man mit Ritschl, der die Bestimmungen des Aposteldecrets überhaupt gar zu sehr den Bedingungen anzupassen sucht, unter welchen die Proselyten des Thores nach 3 Mos. 17. 18 bei den Israeliten geduldet wurden (a. a. O. S. 129 f.), die *πορνεία* auf Ehen in verbotenen Verwandtschaftsgraden um-

---

1) Zur Sache vergl. *Clem. Recogn.* II, 71: *Hoc enim pro certo scire te volo, quia omnis qui idola coluit aliquando et eos quos pagani nominant deos adoravit vel de immolatis eorum degustavit, spiritu immundo non caret; conviva enim factus est daemonum et participium sumsit eius daemonis, cuius in mente sua speciem vel timore vel amore formavit.* Ganz nahe kommt dem Aposteldecret die Stelle *Recogn.* IV, 36: *Quae autem animam simul et corpus polluunt, ista sunt participare daemonum mensae, hoc est immolata degustare vel sanguinem vel morticinium quod est suffocatum, et si quid aliud est, quod daemonibus oblatum est*, vgl. auch V, 32. VI, 10 (wo die *species castimoniae* berührt werden). VII, 29 (über die Tischgemeinschaft mit den Heiden). In den clementin. Homilien gehören hierher die Stellen VII, 3. 4 (*τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι, νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκὸς, μὴ ψαύειν αἵματος, ἐκ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος κτλ.*). 8 (*τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν, λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος, μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν κτλ.*). VIII, 19. 23. XI, 15 (*προφάσει γὰρ τῶν λεγομένων ἱεροθύτων χαλεπῶν δαιμόνων ἐμπίπλασθε*). XIII, 5. Was den Blutgenuss betrifft, so spricht schon das vorchristliche Buch Henoch das Wehe aus über die Verstockten, die Böses thun und Blut essen (98, 11, vergl. 7, 4. 5), und nach dem Briefe der Gemeinden von Lugdunum und Vienne (bei Euseb. KG. V, 1, 26) ist es christliche Sitte geworden, *μηδὲ ἀλόγων ζώων αἷμα φαγεῖν*, vgl. auch Tertullian, *Apologet. c.* 9 und das alte *Κήρυγμα Πέτρου Clem. Recogn.* I, 30.

deuten sollte [1]). Unter jenen Bedingungen wird die Gesetzesfreiheit der gläubigen Heiden vollständig anerkannt. Es ist nun leicht begreiflich, dass die neuern Apologeten Alles aufbieten müssen, um die Geschichtlichkeit dieses Beschlusses aufrecht zu erhalten, in welchem Paulus das Recht der gläubigen Juden zur Gesetzesbeobachtung stillschweigend anerkennt und sich für die Anerkennung seiner Heidenchristen gewisse Bedingungen gefallen lässt, in welchem andrerseits die Urapostel nebst der Urgemeinde die von den strengen Judenchristen angefochtene Gesetzesfreiheit der Heidenchristen unter jenen Bedingungen so bereitwillig darbieten. Hat man hier nicht die behauptete Einstimmigkeit des Apostelkreises klar vor Augen? Um so weniger lässt sich Lechler durch Alles, was Baur, Zeller u. A. hauptsächlich aus den Briefen des Paulus an die Galater und Korinthier von Gegenbeweisen vorgebracht haben, diese Urkunde entreissen, und um so mehr bietet auch Ritschl Alles auf, um die Geschichtlichkeit des Aposteldecrets aus dem sonstigen Verhalten der Urapostel wie des Paulus zu rechtfertigen. Beide haben sich dabei der vollkommensten Mitwirkung des Hrn. D. Meyer in den neuen Auflagen seiner Commentare über die Apostelgeschichte und den Galaterbrief zu erfreuen [2]). Um so unerlässlicher ist es aber für die

---

1) Es ist schwer einzusehen, was Ritschl durch zwei Stellen der clementin. Recognitionen, auf welche er sich beruft, für seine Ansicht wirklich gewinnt, VI, 10, wo zur Keuschheit vor Allem das Gebot gerechnet wird, *ne menstruatae mulieri misceatur*, und IX, 29, wo den durch das Christenthum bekehrten Heiden nachgesagt wird, dass sie *incesta sprevere coniugia.* Ausserdem hat schon Zeller (Apostelgeschichte S. 249) erinnert, dass 3 Mos. 17 gar nicht, wie Apg. C. 15, von dem Gebot, Ersticktes zu essen, und von dem Götzenopferfleisch die Rede ist.

2) Der Commentar über die Apostelgeschichte ist in zweiter Auflage 1854, über den Galaterbrief in dritter Auflage 1857 erschienen. Ueber den letztern verweise ich auch auf die Anzeige in dem Literar. Centralblatt 1857, Nr. 36.

kritische Geschichtsforschung, den Bericht der Apostelgeschichte immer auf's Neue an den urkundlichen Schriften der Apostel, insbesondere an dem Galaterbriefe zu prüfen[1]), und überhaupt darauf zu sehen, welche Vorstellung von dem Verhältniss des urapostolischen und des paulinischen Christenthums sich aus den unzweifelhaften Werken der Apostel als die ächt geschichtliche ergiebt.

Von derselben Verhandlung in Jerusalem liegt auch ein eigenhändiger Bericht des Paulus in dem Briefe an die Galater C. 2 vor[2]). Paulus erzählt hier, er sei in Folge einer Offenbarung mit Barnabas und dem hellenischen Titus nach Jerusalem gegangen, habe ihnen (d. h. der Gemeinde von Jerusalem) das Evangelium dargelegt, welches er unter den Heiden verkündigte, insbesondre aber den Hochgeltenden (d. h. den apostolischen Häuptern der Gemeinde). Dieser Darlegung lag die Besorgniss zum Grunde, ob der so kühn begonnene Lauf der Heidenbekehrung nicht gar in das Leere ausgehe, wenn er von der Urgemeinde etwa gar nicht anerkannt werden sollte (*μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον*). Paulus machte also nach vierzehnjähriger Wirksamkeit den Versuch, sich mit der Urgemeinde in ein möglichst freundliches Einvernehmen zu setzen. Gleichwohl fügte er sich nicht einmal dem Versuche, die Beschneidung des Titus zu erzwingen, und zwar gab er in dieser Frage nicht nach wegen der in das Christenthum eingedrungenen falschen Brüder, welche sich eingeschlichen haben, um die christliche Freiheit zu belauern.

---

1) Ich verweise in dieser Hinsicht auf meine frühere, nur von Lechler berücksichtigte Erörterung dieser Frage in dem „Galaterbrief, übersetzt, in seinen geschichtlichen Beziehungen untersucht und erklärt". Leipz. 1852.

2) Die Ausflucht, dass Gal. 2, 1 f. eine spätere Reise nach Jerusalem darstelle, als die Apostelgeschichte C. 15, darf wohl schon als verschollen gelten.

Diesen gab er nicht einen Augenblick nach durch die verlangte Unterwerfung, damit die Wahrheit des Evangeliums den gläubigen Heiden erhalten bleibe. Von den Hochgeltenden aber, welche sogleich als die „Säulen" bezeichnet werden, versichert Paulus, dass ihn die ausgezeichnete Vergangenheit derselben (bei Jakobus das Bruderverhältniss zu Jesu, bei Kephas und Johannes ihre hervorragende Stellung unter den Aposteln während des Lebens Jesu) gar nicht kümmert, weil Gott die Person eines Menschen nicht ansieht, und dass sie zu seiner Darlegung nichts hinzugefügt haben, sondern ihm vielmehr, weil sie aus den gesegneten Erfolgen seine göttliche Berufung zum Evangelium der Vorhaut erkannten, die Rechte brüderlicher Gemeinschaft reichten, in der Ansicht, dass er in der Heidenwelt, wie sie selbst in der Beschneidung, wirken solle, mit der einzigen Verpflichtung, der Armen in Jerusalem zu gedenken (Gal. 2, 1—10). Paulus hat hier offenbar zuerst die ganze Urgemeinde in Jerusalem nebst ihren Häuptern vor Augen, und erst nachdem er bei derselben den Versuch erwähnt hat, die Beschneidung des Titus zu erzwingen (V. 3), schreitet er dazu fort, aus der Urgemeinde zunächst die falschen, der christlichen Freiheit feindseligen Brüder (V. 4. 5), sodann die hochgeltenden Säulen Jakobus, Kephas und Johannes (V. 6—10) besonders hervorzuheben. Beide Theile werden durch wiederholte *δέ* (V. 4 *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους*, V. 6 *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι*) sehr bestimmt abgesondert[1]). Schon hieraus ergiebt es sich, dass

1) Ewald (Die Sendschreiben des Apostels Paulus. Göttingen 1857) bietet freilich in seiner Uebersetzung folgende Abtheilung dar: „Wegen der eingedrungenen unächten Brüder aber, welche sich eindrängten zu belauern unsre Freiheit, die wir in Christus Jesu haben, damit sie uns knechteten (denen wir auch nicht einen Augenblick wichen in der Unterwerfung, damit die Wahrheit des Evang. bei euch bleibe: vor denen aber, welche in dem Ansehen stehen, etwas zu sein, wie hoch sie einst standen, stehe ich in nichts zurück; einseitig

der Versuch, die Beschneidung des Titus zu erzwingen, weil er noch in die Berücksichtigung der ganzen Gemeinde nebst ihren Häuptern, und noch vor die besondre Erwähnung der falschen Brüder und der hochgeltenden Säulen fällt, eben der Gemeinde zu Jerusalem im Ganzen zuzuschreiben ist. In der That kann jener Versuch unmöglich bloss von den offenen Feinden des Paulus, die hier als falsche Brüder bezeichnet werden, sondern nur von der ganzen Gemeinde nebst ihren Häuptern ausgegangen sein, und Paulus war aus Rücksicht auf die falschen Brüder, welche er nachträglich noch besonders erwähnt, nur um so weniger zur Nachgiebigkeit geneigt. Wie konnte man denn überhaupt in Jerusalem, unter den Augen der angesehensten Apostel nur daran denken, die Beschneidung des Titus zu erzwingen, wenn dieselbe nicht eben im Sinne der Urapostel und der Urgemeinde war! Und Paulus unterscheidet ja deutlich genug das Verlangen selbst von den falschen Brüdern, um deren willen er dem Ansinnen nur um so ernstlicher widerstand. Aus dem Galaterbriefe erhalten wir also das sichere Ergebniss, dass die Beschneidung eines heidenchristlichen Gehülfen des Paulus der besondre Wunsch der Urapostel und der Urgemeinde war[1]). Und dieselben Urapostel sollten, wie die Apostelgeschichte erzählt, die Freiheit der Heidenchristen von Gesetz und Beschneidung so bereitwil-

---

über einen Menschen ist Gott nicht) — riethen mir die in Ansehen Stehenden nichts Massgebendes an". Die Säulenapostel sollen also selbst aus Rücksicht auf die falschen Brüder dem Paulus in der Frage über die Beschneidung des Titus volle Freiheit gelassen haben. Allein wer mag sich zu einer so verschränkten Satzverbindung entschliessen, in welcher der unverkennbare Parallelismus von V. 4 und 6 ganz vernichtet wird!

1) Nur beiläufig sei hier bemerkt, dass ich den Jakobus, Bruder Jesu, nur im weiteren Sinne zu den „Aposteln" rechnen kann, wie es Paulus selbst thut, vgl. meinen Galaterbrief S. 138 f.

lig und entgegenkommend anerkannt haben? Mit welchem Rechte kann Lechler a. a. O. S. 407 f. behaupten, ein entschiedener Gegensatz habe allerdings stattgefunden, aber nur zwischen den „falschen Brüdern“ und Paulus, die im Streite begriffenen Parteien seien also in der That dieselben, wie in der Apostelgeschichte, und die Apostel nebst der Gemeinde von Jerusalem seien in dem Sinne das Subject von V. 3, dass von ihnen nicht einmal eine Nöthigung zur Beschneidung des Titus ausging? Es ist ja unverkennbar, dass man nur wegen der Standhaftigkeit des Paulus den Versuch dieser Nöthigung aufgab. Es ist vollends ganz unbegreiflich, wenn Ritschl a. a. O. S. 128 die Behauptung, dass die ältern Apostel selbst die Beschneidung des Titus gefordert hätten, durch die eigenthümliche Bemerkung abweist, man könne doch nicht annehmen, dass Paulus mit den *παρείσακτοι ψευδαδέλφοι* die Urapostel meine. Gerade aus der Unterscheidung der falschen Brüder von der ganzen Gemeinde erhellt ja die Thatsache, dass die letztere allerdings die Beschneidung des Titus gefordert haben muss. Und Ritschl giebt zuletzt selbst zu: „Die Urapostel liessen sich doch, wie es scheint, eine Zeit lang von den strengen Judenchristen imponiren, da Paulus andeutet, dass es Mühe gekostet habe, den Titus der Beschneidung zu entziehen“ (a. a. O. S. 150). Wie gefährlich dieser Umstand überhaupt der gangbaren Auffassung des Berichts ist, sieht man am besten aus der Art, wie Meyer neuestens in der „verbesserten“ dritten Auflage seines Commentars ängstlich eingelenkt hat. In der zweiten Auflage (1851) hatte er noch ganz unbefangen erklärt: aus V. 4. 5 ergebe sich, dass von Seiten der Jerusalemischen Christen und Apostel auf Titi Bescheidung gedrungen, von Paulus, Barnabas und Titus aber nicht nachgegeben wurde, weil Paulus um der falschen Brüder willen nicht nachgegeben habe. Es scheint fast, als sei Hr. D. Meyer

mit durch die Folgerungen, welche ich in meiner Bearbeitung des Galaterbriefs S. 56 f. aus dieser Thatsache gezogen habe, dazu bewogen worden, sich nach sechs Jahren nun so auszudrücken: aus V. 4. 5 ergebe sich, dass von Seiten Jerusalemischer Christen, nicht auch der Apostel, auf welche erst V. 6 überführe (man vergleiche dagegen nur V. 2), auf Titi Beschneidung gedrungen wurde. Welches Recht haben wir denn aber, die Urapostel auszuschliessen, wenn doch einmal in Jerusalem der Versuch gemacht wurde, die Beschneidung des Titus zu erzwingen, und wenn es dem Paulus, wie selbst Ritschl anerkennt, Mühe kostete, sich dieses Versuchs zu erwehren?

Dieselbe Vorstellung von dem Verhältniss der Urapostel und des Paulus, welche sich schon aus diesen, in der Apostelgeschichte ganz übergangenen Verhandlungen über die Beschneidung des Titus ergibt, wird nur weiter bestätigt durch die Art, wie Paulus selbst V. 6 f. seine Stellung zu den Uraposteln beschreibt. Und es erhebt sich hier eine neue Schwierigkeit für die Vertheidiger der Geschichtlichkeit des Aposteldecrets. Hatte Paulus, wie die Apostelgeschichte erzählt, die Verpflichtung übernommen, bei seinen Heidenchristen auf die Enthaltung von Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktem und Hurerei zu halten: wie kann er in dem Galaterbriefe sagen, dass die Hochgeltenden zu der Darlegung seiner Grundsätze nichts hinzuthaten? Allerdings erwähnt er V. 10 eine Verpflichtung, zu welcher er sich verstand, aber eben nicht, was die Apostelgeschichte mittheilt, sondern nur die Pflicht, der Armen in Jerusalem zu gedenken. Warum schweigt er von jenen viel wichtigern Verpflichtungen gänzlich, wenn sie in der That geschichtlich waren? Warum schweigt er gerade in dem Briefe an die Galater, welcher in der brennendsten Hitze der Gesetzesfrage geschrieben wurde, von einem Beschlusse der Urgemeinde und der Urapostel, welcher eben diese

Frage bereits erledigt hatte? Warum benutzt er denselben nicht gegen solche Gegner, welche gerade das Ansehen der Urapostel in Galatien zu seinem Nachtheile verkündigten, und welche bei ihrem Versuche, Gesetz und Beschneidung unter den galatischen Heidenchristen einzuführen, durch die blosse Berufung auf die ausdrückliche Anerkennung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen von Seiten der Urapostel aus dem Felde geschlagen werden konnten? Die judenchristlichen Sendlinge hatten sogar den Paulus so dargestellt, als ob er selbst noch die Beschneidung predigte (Gal. 5, 11), und er sollte, das Aposteldecret vorausgesetzt, kein Wort darüber gesagt haben, dass nicht einmal die Urapostel den Heidenchristen die Beschneidung auflegen wollten, ja ihn selbst der Verpflichtung, die Beschneidung unter Heidenchristen zu verkündigen, ausdrücklich entbunden haben? Man beachte nur, welche Antwort die beiden neuesten Bearbeitungen auf diese Fragen zu geben vermögen. Lechler sagt a. a. O. S. 411 f., Paulus schweige hier desshalb von den Bestimmungen des Aposteldecrets, weil er, mit Rücksicht auf die judaistischen Gegner in Galatien, die ganze Angelegenheit überwiegend von der persönlichen Seite auffasse. Er beweise nämlich, dass gerade diejenigen Apostel, auf welche sich die Gegner zu stützen suchten, und deren Auctorität sie entschieden über die seinige stellten, seinen apostolischen Beruf als dem ihrigen gleichberechtigt, und seine Wirksamkeit als mit ihrer eigenen gleich selbstständig anerkannt zu haben. Handelte es sich denn aber in Galatien bloss um die persönliche Frage, ob Paulus als selbstständiger Apostel anzuerkennen sei oder nicht, und nicht vielmehr sehr ernstlich auch um die sachliche Frage nach der Geltung des Gesetzes, welches die Judaisten hier eben unter apostolischer Auctorität einzuführen suchten? Wie konnte Paulus also stillschweigend darüber hinweggehen, dass die Urapostel selbst die Verpflichtung

der Heidenchristen zum Gesetze feierlich aufgehoben hatten, wie die Apostelgeschichte erzählt! Es ist daher ohne alles Gewicht, wenn Lechler weiter fortfährt, Paulus erwähne aus demselben Grunde bloss dasjenige, was seine persönlichen Rechte und Pflichten betraf, und als Pflicht sei ihm ausser der Fürsorge für die Armen in Jerusalem nichts auferlegt worden. Die Satzung Apg. C. 15 sei in der That nach ihrem wichtigsten, negativen Inhalt nichts Andres als eine Anerkennung der paulinischen Grundsätze, ein Gutheissen der paulinischen Missionsmethode, ein Freibrief gegen die judaistische Propaganda (von welchem Paulus gerade im Galaterbriefe keinen Gebrauch gemacht haben würde!) gewesen. Und was das Positive des Beschlusses betrifft, so enthalte er weder eine Weisung für Paulus, noch irgend etwas, das im Verhältniss zu seiner bisherigen Lehrart und Weise, die Heidengemeinden zu ordnen, wesentlich neu und abweichend gewesen wäre; denn die Pflicht, den Schwächern keinen Anstoss zu geben, habe Paulus gewiss von Anfang an, wo irgend Anlass dazu vorlag, eingeschärft. In beiden Beziehungen habe die Satzung keinen wirklichen Zusatz zu seinem Evangelium ausgemacht, die Satzung über die Enthaltung sei ja gar nicht dogmatisch gewesen, sondern habe nur eine sittlich-sociale Kirchenordnung gebildet. So redet man gerade um die Sache, auf welche es ankommt, herum! Man denke sich, in einem Briefe, welcher durch die brennendste Anregung der Gesetzesfrage hervorgerufen ist, als judenchristliche Sendlinge in Galatien nicht nur die Urapostel, denen sie den Paulus überhaupt unterordneten, sondern auch den Paulus zu Gewährsmännern der Beschneidung gläubiger Heiden machten, soll Paulus nur seine persönliche Apostelwürde im Auge gehabt, und von den sachlichen Ergebnissen der Verhandlungen in Jerusalem gerade das Wichtigste, die urapostolische Anerkennung der Gesetzesfreiheit heidnischer Christen und die

Bedingungen, unter welchen sie nach der Apostelgeschichte gewährt ward, ganz verschwiegen haben! Während er ausdrücklich versichert, die ihm allein auferlegte Verpflichtung zu Beisteuern für die Armen gewissenhaft erfüllt zu haben, soll er die für den vorliegenden Fall entscheidenden Bestimmungen über das Verhältniss der Heidenchristen zum Gesetze nicht für der Erwähnung werth gehalten haben [1]. War es hier nicht unumgänglich nothwendig, dass Paulus, wie er den Versuch, die Beschneidung des Titus zu erzwingen, nicht verschweigt, vor Allem die endgültigen Bestimmungen über die Stellung der Heidenchristen zu Gesetz und Beschneidung und die Art, wie er die Beschlüsse der Urgemeinde erfüllt hatte, wenn sie überhaupt geschichtlich sind, erwähnen musste? Hieraus ergiebt sich für jeden

---

1) Es trifft auch nicht zu, was Lechler a. a. O. S. 400 bemerkt, Paulus habe die sachlichen Verhandlungen auf dem Apostelconvent desshalb übergehen können, weil es ihm eben nur auf die Feststellung seiner angegriffenen persönlichen Auctorität angekommen sei. „Dass die Gegner ihn mit der Zahl hätten schlagen wollen, erhellt aus keiner einzigen Stelle. Darum kam es auch nicht darauf an, dass Paulus sich auf das Gewicht einer grossen Versammlung und der ganzen Gemeinde zu Jerusalem berief. Wohl aber war es, da die Gegner auf wenige, hervorragende Persönlichkeiten sich stützten, ganz erwünscht, dass er gerade diese „Säulen" für sich sprechen lassen konnte." Warum lässt er sie denn, wenn es doch hauptsächlich auf ihr Ansehn ankam, nicht auch für die Sache, die er hier zu vertheidigen hatte, für die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen sprechen? Die Gegner wollten ihn zwar nicht mit der blossen Zahl, wohl aber mit der Auctorität schlagen, die an den Uraposteln und an der Urgemeinde haftete. Warum sollte er sich in dieser brennenden Streitfrage nicht ausdrücklich auf die Beschlüsse Apg. C. 15 berufen haben? Es ist ein blosses Zeichen der Verlegenheit, wenn Lechler gar vermuthet, die Gegner haben den Apostelconvent zum Nachtheil der Ehre des Apostels ausgebeutet und als Beweis seiner Abhängigkeit von den Uraposteln benutzt. Dann wäre es ja noch unerklärlicher, als es schon an sich ist, dass Paulus die öffentliche Versammlung, die ein ungünstiges Licht auf seine apostolische Selbstständigkeit werfen konnte, nicht weiter berührt haben sollte. So vermehren die Ausflüchte der neuern Apologeten nur die sachlichen Schwierigkeiten!

Unbefangenen, was auch von der Versicherung Ritschl's zu halten ist, Paulus habe das Decret Apg. C. 15 wohl gebrauchen können, um das Vorgeben seiner Gegner zu widerlegen, dass die Beschneidung der Heidenchristen im Sinne der Urapostel sei, aber er habe dasselbe nicht erwähnen müssen, weil es seinem Hauptzwecke nicht genügt habe, die galatischen Gemeinden auf seine von Niemandem abhängige Auctorität zurückzuführen (a. a. O. S. 149). Selbst wenn es ihm hauptsächlich darauf angekommen wäre, die Anerkennung seiner apostolischen Unabhängigkeit darzuthun, so hätte er jene Bestimmungen aus dem Grunde nicht umgehen können, weil sie ja auch die Bedingungen enthielten, unter welchen man in Jerusalem seine apostolische Wirksamkeit unter den Heiden anerkannt haben soll. Es wird also wohl, trotz aller Einreden der jetzigen Apologeten, nach dem klaren Zeugniss des Galaterbriefs, dabei bleiben, dass Paulus, nachdem er den Versuch der Beschneidung des Titus standhaft abgewehrt hatte, sich gar keine Zusätze zu der Darlegung seiner Grundsätze machen liess, wie es nach der Apostelgeschichte der Fall gewesen sein würde. Und wenn die Urapostel, wie wir annehmen müssen, schon bei dem Versuche nicht unbetheiligt waren, die Beschneidung des Titus zu erzwingen, so kann auch ihre Anerkennung der gesetzesfreien Wirksamkeit des Paulus und Barnabas unter den Heiden, welche der Galaterbrief weiter mittheilt, noch keineswegs als eine volle und unbedingte gelten. Sie hielten ja immer noch an der Vorstellung fest, dass der volle Eintritt in das Gottesvolk, in die Nachkommenschaft Abrahams erst durch die Beschneidung erworben werde, und können also die unbeschnittenen Heidengemeinden nur in ähnlicher Weise geduldet haben, wie auch das ungläubige Judenthum seine unbeschnittenen Proselyten hatte, sie können das gesetzesfreie Heidenchristenthum nur als eine Vorstufe für das vollkommene

Christenthum angesehen haben, zu welchem man erst durch Uebernahme der Beschneidung und der wesentlichen Verpflichtungen des mosaischen Gesetzes gelange. Obwohl sie dem Paulus die Bruderrechte darreichten, so standen sie doch keineswegs auf dem Standpunct des Heidenapostels, welcher die Annahme des christlichen Glaubens ohne Gesetz und Beschneidung für völlig ausreichend zu der Theilnahme an allen Segnungen des Christenthums hielt. Und liegt etwas Unbefriedigendes und Unzureichendes in dem Uebereinkommen, welches zu Jerusalem zu Stande kam, so ist es nicht etwa, wie die beiden neuesten Bearbeiter meinen, darin zu suchen, dass Jakobus bei dem Gegensatze zwischen der Beschneidung und den Heidenvölkern an die ethnographische, Paulus nur an die geographische Abgrenzung dachte, oder dass es allein noch fraglich geblieben sei, ob die Christen jüdischer Abstammung auch ferner durch eine religiöse Pflicht an das Gesetz gebunden sein sollten oder nicht. Der ganze Galaterbrief lehrt deutlich, dass die Sonderung eines Evangelium der Beschneidung und eines Evangelium der Vorhaut keineswegs bloss auf einer äussern, sei es geographischen oder ethnographischen Abgrenzung, sondern vielmehr auf einem innern Unterschiede beruhte. Die Urapostel und die Urgemeinde konnten sich höchstens in ein d u l d e n d e s Verhältniss zu dem paulinischen Heidenchristenthum setzen und dasselbe, so lange es Gesetz und Beschneidung noch nicht angenommen hatte, immer noch nicht als vollberechtigt und ebenbürtig ansehen, wogegen Paulus in der Grundüberzeugung von der Vollgültigkeit des christlichen Glaubens Alles, was diese Genugsamkeit des Glaubens beeinträchtigte, also die religiöse Verpflichtung zu Gesetz und Beschneidung auch bei jüdischen Christen, folgerichtig verwerfen musste. Daher konnte diese vorläufige Verständigung nicht ausreichen, weil die Verschiedenheit der beiderseitigen Standpuncte in den

concreten Verhältnissen bestimmt hervortreten musste. Das Judenchristenthum konnte seinen Trieb nicht verleugnen, die neugegründeten heidenchristlichen Gemeinden durch Gesetz und Beschneidung, sowie durch Unterordnung unter die Zwölfapostel zu sich heranzuziehen, und Paulus musste in der Ueberzeugung von der Vollgültigkeit des gesetzesfreien, an keine volksthümlichen Schranken gebundenen Christenthums allen solchen Versuchen den kräftigsten Widerstand leisten.

Das erste Ereigniss, in welchem der nur vorläufig verdeckte innere Unterschied des urapostolischen und des paulinischen Christenthums offen hervortrat, war der Zusammenstoss des Paulus mit Petrus in Antiochien, den wir wieder nur aus dem Galaterbriefe (2, 11—21) erfahren, während ihn die Apostelgeschichte ganz verschweigt. Petrus, der Erste unter den Aposteln, erwiedert den Besuch des Heidenapostels durch eine Reise nach Antiochien, der Urgemeinde des gesammten Heidenchristenthums. Er setzt sich anfangs über alle judenchristlichen Vorurtheile hinweg, indem er mit den gläubigen Heiden zusammen isst. Diese Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen enthält nicht nur die Verleugnung der jüdischen Speisegesetze, sondern auch die volle kirchliche Gemeinschaft, weil die urchristliche Mahlzeit auch eine religiöse Handlung war [1]. Sobald aber Leute von Jakobus kommen, zieht Petrus sich zurück aus Furcht vor den Christen der Beschneidung und reisst durch sein Beispiel auch alle andern Christen jüdischer Geburt, sogar den Barnabas mit sich fort, so dass Paulus ihm öffentlich mit ernster Rüge entgegentreten muss.

1) Vergl. meinen Galaterbrief S. 59, Anm. 8. Wie bedeutungsvoll die Tischgemeinschaft war, sieht man namentlich aus den pseudoclementinischen Schriften, welche alle Nicht-Getauften von derselben ausschliessen. In den Recognitionen heisst es VII, 29: *Sed et illud observamus, mensam cum gentibus non habere communem.*

Nach der ausdrücklichen Angabe des Paulus war diese plötzliche Aufhebung der Gemeinschaft mit den Heidenchristen ein Versuch, dieselben zu jüdischer Lebensweise zu zwingen (*πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν;*). In der Zurückziehung des Petrus macht sich der Grundsatz geltend, dass der blosse Glaube an Christus zum vollen Antheil an dem messianischen Heile nicht genüge, dass zu dem christlichen Glauben noch Gesetzeswerke hinzukommen müssen, um das volle christliche Bürgerrecht zu erwerben. Es war also eine der folgenreichsten Thaten des Heidenapostels, dass er dem ersten, durch das Ansehen von zwei gefeierten Aposteln, wie Jakobus und Petrus, unterstützten Versuche, die Heidenchristen zu judaisiren, mit voller Klarheit des Geistes und mit höchster Entschlossenheit des Willens entgegentrat. Derselbe Jakobus, welchen wir aus dem Galaterbriefe als das Haupt der Urgemeinde kennen lernen, und dieselbe Urgemeinde, die Gesammtheit der Beschneidungschristen, vor welchen sich Petrus fürchtet, versuchen hier nicht bloss, die Beschneidung eines einzelnen Mitarbeiters des Paulus zu erzwingen, sondern die ganze heidenchristliche Metropolis Antiochien zu der jüdischen, gesetzlichen Lebensweise zu nöthigen. In dieser Weise schliesst sich das Ereigniss zu Antiochien zwar nicht an den Apostelconvent der Apostelgeschichte, auf welchem die Urapostel so eben die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen bereitwillig anerkannt haben, wohl aber an die Verhandlungen zu Jerusalem, wie sie der Galaterbrief erzählt, als ein neuer Versuch jenes Zwanges zum Judaismus an, welchen Paulus bei dem Verlangen der Beschneidung des Titus schon abgewehrt hatte. Die beiden neuesten Bearbeiter werden gerade dadurch, dass sie das Ereigniss in Zusammenhang mit dem Aposteldecret bringen wollen, zu einer schiefen Auffassung dieses Vorgangs verleitet. Lechler macht eben die in dem Aposteldecret nicht ausdrücklich entschiedene

Frage, ob die Judenchristen in ihrem Umgang mit Heidenchristen sich der Fesseln des Nationalgesetzes entledigen dürften, zu der eigentlichen Streitfrage in Antiochien (a. a. O. S. 425). Und Ritschl führt in ähnlicher Weise den entscheidenden Auftrag des Jakobus gerade auf das Aposteldecret zurück, wie wenn es nur darauf angekommen wäre, den Abfall der jüdischen Christen von dem Gesetze, zu welchem sie durch den Verkehr mit den Heidenchristen verleitet wurden, wieder rückgängig zu machen und die Trennung beider Theile nach ihrer Speisesitte wieder herzustellen (a. a. O. S. 145). Gewiss war es im Sinne des Jakobus, die jüdischen Christen auch bei der jüdischen Speisesitte zu erhalten. Sein Zweck war dabei aber nicht etwa die Trennung beider Theile nach ihren Speisesitten, sondern vielmehr, wie Paulus deutlich sagt, die Einführung der jüdischen Lebensweise bei den Heidenchristen, welche freilich nach dem Beschlusse des Apostelconvents ganz undenkbar sein würde. Es handelte sich nicht darum, ob die jüdischen Christen bei ihrer gesetzlichen Lebensweise bleiben sollten, sondern im Gegentheil darum, ob die heidnischen Christen ihre gesetzesfreie Lebensweise behalten sollten. Hat es doch selbst Ritschl eingesehen, wie wenig hier mit einer bloss mittelbaren Nöthigung, mit einem moralischen Zwange durch Vorgang und Beispiel, wobei Lechler stehen bleibt, auszukommen ist. Ganz treffend bemerkt er, der Zwang müsse in directer Weise ausgeübt worden sein, der Vorwurf des Paulus sei dahin zu verstehen, dass Petrus, nachdem er an der frühern Praxis irre geworden war, den Heidenchristen ausser den Enthaltungen des Proselytenthums noch andre Pflichten des mosaischen Gesetzes zugemuthet und dadurch auf den Weg des Judenchristenthums eingelenkt habe. Ebenso richtig bemerkt aber Lechler a. a. O. S. 382, dass man unter den Leuten, die von Jakobus her kamen, ganz

eigentliche Abgesandte zu verstehen hat. Bedenkt man nun, dass Petrus sich vor den Beschneidungschristen fürchtet, so kann es keinem Zweifel unterliegen, **dass Jakobus an der Spitze der Urgemeinde den Versuch machte, die Heidenchristen durch Aufkündigung der kirchlichen Gemeinschaft zur Annahme des Wesentlichen jüdischer Gesetzlichkeit zu nöthigen**[1]. Jakobus ist also der Urheber eines Verfahrens geworden, welches die judenchristlichen Sendlinge in Galatien, so gewiss bei ihnen noch offenbare Unehrlichkeiten hinzukamen (vgl. Gal. 1, 10. 5, 11), nur fortsetzten, indem sie die Beschneidung gleichfalls zu erzwingen suchten[2], eines Verfahrens, welches sich sogar noch im zweiten Jahrhundert bei den strengern Judenchristen erhalten hat[3].

---

1) Die Tischgemeinschaft, welche Jakobus aufkündigte, hat ganz dieselbe Bedeutung, wie späterhin die Uebersendung des geweihten Brods, durch welche man die kirchliche Gemeinschaft bezeichnete, vgl. Justin *Apol. I*, *c.* 65, Irenäus bei Eusebius KG. V, 24. Schon Paulus erklärt 1 Kor. 5, 11, dass lasterhafte Brüder von der Tischgemeinschaft ausgeschlossen werden sollten. Ebenso verfuhr Jakobus gegen die Heidenchristen!

2) Gal. 6, 12: *ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί, οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι.* Wenn Paulus nun V. 13 fortfährt: *οὐδὲ γὰρ οἱ περιτεμνόμενοι αὐτοὶ νόμον φυλάσσουσιν*, so sieht man deutlich, dass Petrus, welchem Paulus Gal. 2, 14 vorwirft: *εἰ σύ, Ἰουδαῖος ὑπάρχων, ἐθνικῶς ζῇς καὶ οὐχ ἰουδαϊκῶς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν*; in dieser Hinsicht vor den judaistischen Sendlingen in Galatien nichts voraus hat. Das *ἐθνικῶς ζῆν* kann sich auch bei Petrus nicht auf eine gesetzesfreie Gesinnung, wie Lechler a. a. O. S. 426 meint, sondern nur auf solche Abweichungen von dem mosaischen Gesetze beziehen, welche sich auch die strengsten Judenchristen als Christen erlauben mussten, vgl. meinen Galaterbrief S. 60 f.

3) Justin sagt *Dial. c. Tryph. c.* 47: *Ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου* (d. h. von dem jüdischen Volke) *πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστόν — — ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστόν, ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς αἱρῶνται, ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι.* Auch hier

Und wenn dieser Versuch, welchem sich selbst Barnabas fügte, nicht gelang, so ward er einzig und allein durch den Muth des grossen Heidenapostels vereitelt, welcher die der ganzen Heidenkirche drohende Gefahr im entscheidenden Augenblicke abwandte. Die beiden neuesten Apologeten, welche sich die von Thiersch eingeführte Vergleichung bestens aneignen, dass die Urapostel dem Paulus in Jerusalem den Handschlag gaben, während Luther denselben zu Marburg dem Zwingli verweigerte[1]), mögen es sich selbst ausmalen, wie Petrus und Paulus in Antiochien von einander geschieden sein werden.

Schon aus den beiden Thatsachen, welche das 2te Capitel des Galaterbriefs mit treuer Geschichtlichkeit mittheilt, kann man sehen, dass das Verhältniss des Paulus zu den Uraposteln keineswegs ein so friedliches und einträgliches war, wie man immer noch nachzuweisen bemüht ist, und dass das Aposteldecret, wie es die Apostelgeschichte darbietet, zu dem wirklichen Gange der Geschichte gar nicht stimmt. Anstatt, dass die Urgemeinde die Gesetzesfreiheit der Heidenkirche bereitwillig anerkannt hätte, und dass nur noch die religiöse Verpflichtung gläubiger Israeliten zum Gesetze eine unerledigte Frage geblieben wäre, finden wir vielmehr den wahren Thatbestand, dass das Judenchristenthum, welches in Jerusalem zu Hause war, die gesetzesfreie Heidenkirche höchstens als Uebergangsstufe zu dem vollen Bürgerrecht in der Gemeinde des Messias duldete und immer noch ernstliche Versuche machte, die jüdische Lebensweise und Gesetzlichkeit bei den Heidenchristen einzuführen. Auf der andern Seite konnte Paulus die Vereinigung von Glaubens- und Gesetzes-Gerechtigkeit, die er auch dem Petrus als einen innern Widerspruch vorhält, un-

---

wird der Zwang zum mosaischen Gesetze durch Aufkündigung der Gemeinschaft ausgeführt.

1) Lechler a. a. O. S. 414. Ritschl a. a. O. S. 151.

möglich bei den jüdischen Christen als berechtigt anerkennen. Nur aus dieser Sachlage erklärt sich **der weitere Kampf des Paulus mit dem christlichen Judaismus**, dessen lichtvolle Urkunden die paulinischen Briefe sind, und es ist völlig vergeblich, das Aposteldecret auch hier zu Grunde zu legen. So gewiss man das Verfahren der Urapostel von dem Treiben der judaistischen Sendlinge in Galatien unterscheiden muss, so ist doch der Versuch, den Galatern Beschneidung und Gesetz als eine Wohlthat aufzudringen, nur ein weiterer Schritt in dem durch Jakobus eingeleiteten Verhalten des Judenchristenthums zu der paulinischen Heidenkirche. Wie wäre dieser Versuch nur möglich gewesen, wenn die Urapostel, deren Ansehen die judaistischen Sendboten im Munde führten, die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen durch das Aposteldecret schon als rechtmässig anerkannt hätten! Wie könnte Paulus einen solchen Beschluss, wenn er geschichtlich wäre, in der hitzigsten Erörterung der Beschneidungs- und Gesetzesfrage ganz verschwiegen haben! Wie wenig er von einem solchen Beschlusse irgend etwas weiss, sieht man noch weiter aus seinem ersten Briefe an die Korinthier, bei welchen judaistische Sendlinge gleichfalls die Oberhoheit der Zwölfapostel einzuführen versucht hatten. Paulus erörtert hier (1 Kor. 8, 1 f.) die Frage über den Genuss von Götzenopferfleisch, dessen Unerlaubtheit durch das Aposteldecret schon entschieden gewesen wäre. Er weist aber nicht nur mit keiner Silbe auf diese Entscheidung zurück, sondern weicht auch wesentlich von derselben ab. Anstatt den Korinthiern die Enthaltung von den Gräueln des Götzenopferfleisches (Apg. 15, 20 *τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων*) an das Herz zu legen, erklärt er ausdrücklich, dass der Genuss von Götzenopferfleisch für den Christen an sich gar kein Bedenken habe, und dass man ihn nur aus Rücksicht auf das Gewissen schwächerer Brüder vorkommenden Falls

vermeiden soll. Paulus ist so fern davon, den Genuss von Götzenopferfleisch als einen abscheulichen „Gräuel" darzustellen, dass er vielmehr auch auf ihn den Grundsatz unbeschränkter christlicher Freiheit anwendet, welche nur durch liebevolle Rücksicht auf Andere eingeschränkt werden soll (1 Kor. 10, 23 f.). Alles, was auf dem Markte verkauft wird, darf man unbedenklich essen, weil die Erde und ihre ganze Fülle des Herrn ist. Selbst die Theilnahme der Christen an heidnischen Mahlzeiten, selbst jenes *mensam cum gentibus habere communem*, welches die Judenchristen verabscheuten (*Clem. Recogn. VII*, 29), stellt er als ganz unbedenklich dar, mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass man Alles, was bei solchen Mahlzeiten vorgesetzt wird, ohne Rücksicht darauf geniessen soll, ob es vielleicht den Götzen geopfert sei. Und selbst wenn etwas bestimmt für Götzenopferfleisch erklärt wird, soll man es nicht um des eigenen Gewissens willen als ein *ἀλίσγημα* ungenossen lassen (denn wenn man es mit Danksagung geniesst, so begeht man keine Schuld, V. 30), sondern nur aus Rücksicht auf das Gewissen Andrer. Selbst Lechler muss a. a. O. S. 410 f. zugeben, dass Paulus in der Form von dem Beschlusse zu Jerusalem abweicht, und wird sogar zu der Vermuthung gedrängt, dass factische Aenderungen desselben und Erweiterungen der den Heidenchristen gestatteten Freiheit durch andre Verhältnisse herbeigeführt sein mochten. Paulus weicht aber auch in der Sache von dem Aposteldecret gänzlich ab, da er das Götzenopferfleisch in objectiver Hinsicht nicht als einen „Gräuel" auffasst, sondern als etwas, was an sich ebenso wesenlos ist, als die Götzen selbst, denen es geopfert ward (1 Kor. 10, 19. 25), als etwas, was gleich allen Dingen nur dem wahren Gotte angehört und von den Christen mit Danksagung genossen werden darf. Die Vermuthung, dass das Aposteldecret späterhin abgeändert sei, ist nur ein unwillkürliches Zugeständniss der Thatsache,

dass es in den geschichtlichen Verhältnissen der apostolischen Zeit gar keinen Halt hat, und dass Paulus auch hier von demselben nichts weiss. Um so mehr ist es eine blosse Nothhülfe, wenn Ritschl a. a. O. S. 137 f. die Hypothese vorträgt, dass Paulus es zu Korinth mit solchen „unbedingt Liberalen" zu thun habe, welche sich von der Auctorität der Urgemeinde und ihrer Beschlüsse schon ganz losgemacht hatten und selbst an heidnischen Opfermahlen in den Tempeln theilnahmen (vgl. 1 Kor. 8, 10. 10, 20. 21). Weil diese Liberalen die Auctorität des Aposteldecrets gar nicht anerkannten, soll Paulus von demselben geschwiegen, nur die Rücksicht auf Schwächere angerathen und die Theilnahme an heidnischen Opfermahlen ganz untersagt haben [1]). Es ist Alles umsonst, die Thatsache abzustreiten, dass das Aposteldecret nach Form und Inhalt dem Heidenapostel ganz fremd ist. Auch über die πορνεία äussert er sich keineswegs so, dass man ihm mit Ritschl a. a. O. S. 136 f. gar ein Interesse an den Bestimmungen des Decrets zuschreiben dürfte. Wenn Paulus 1 Kor. 5, 1 f. den Fall, dass ein Christ in geschlechtlichem Umgange mit seiner Stiefmutter lebte, unter die πορνεία rechnet, so braucht er weder die verbotenen Ehegrade 3 Mos. 18, noch das Aposteldecret im Sinne gehabt zu haben, da ein solcher Fall selbst nach heidnischer Sitte, wie ihn Paulus bezeichnet, eine unerhörte πορνεία war. Und so wenig Paulus die πορνεία in ähnlicher Weise, wie er den Genuss von Götzenopferfleisch und die Theilnahme an heidnischen Mahlzeiten wirklich er-

---

1) Paulus verbietet 1 Kor. 10, 20. 21 gar nicht die Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten überhaupt, was ganz unmöglich gewesen wäre, denn alle heidnischen Mahlzeiten, an welchen er die Korinthier getrost theilnehmen lässt, waren mit Opfern verbunden. Was er verbietet, ist nur die Theilnahme an der heidnischen Opferhandlung, durch welche man nach seiner Ansicht in jene Gemeinschaft mit den Dämonen eintritt, welche von den Judenchristen auf den Genuss des Götzenopferfleisches überhaupt ausgedehnt ward.

laubt, irgend gestatten will: so ist es doch wohl zu beachten, dass er auch auf sie jenen Grundsatz anwendet, dass dem Christen an sich Alles erlaubt, und die πορνεία eben nur als eine Verleugnung dieser innern Freiheit, als eine Bewältigung des dem Herrn geweihten Leibes durch Niederes zu fliehen ist (1 Kor. 6, 12 f.). So fern steht der Heidenapostel aller gesetzlichen Auffassung des christlichen Lebens, von welcher sich die letzten Spuren noch in dem Aposteldecrete zeigen, dass er auch die wesentlichsten Bestimmungen der christlichen Sittlichkeit aus dem Grundsatz der unbeschränkten Geistesfreiheit ableitet!

Um die Stellung des Heidenapostels zu der Gesetzesfrage vollständig aufzufassen, müssen wir noch einen Blick auf seine Lehre überhaupt werfen. Nach allem bereits Erörterten kann Paulus von den vier Bedingungen, unter welchen das Aposteldecret die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen anerkennt, nichts gewusst haben. Man betrachtet es aber mit Recht als die Kehrseite des Aposteldecrets, dass es dasselbe Gesetz, von welchem es die Heidenchristen unter jenen Bedingungen entbindet, für die Judenchristen als völlig rechtskräftig bestehen lässt. Und für diese fortwährende Gesetzesverpflichtung jüdischer Christen würde Paulus selbst mit seinem Beispiele vorangegangen sein, wenn die Darstellung der Apostelgeschichte darin glaubwürdig wäre, dass sie den Heidenapostel für sich selbst das Gesetz immer noch fortbeobachten lässt. Auch nach den eindringenden Erörterungen Zeller's [1]) hält Lechler diese Gesetzestreue des Paulus für streng geschichtlich (a. a. O. S. 418 f.). Dann würde der Apostel Paulus freilich nichts weniger als ein Gesetzesstürmer gewesen sein, was auch die Meinung Ritschl's ist. Allein schon die Rede, welche Paulus in Antiochien gegen Petrus gerichtet hat, hebt die

1) Apostelgeschichte S. 239 f. 277 f. 302 f.

Unvereinbarkeit der Gesetzeswerke mit der christlichen Glaubensgerechtigkeit so entschieden hervor (Gal. 2, 14—21), dass man von vorn herein bedenklich sein muss, ob eine solche Duldung der Gesetzesbeobachtung innerhalb des Christenthums mit den Grundsätzen des Apostels verträglich war. Hier erklärt er den Eintritt in das Christenthum für einen vollen Bruch mit der alten Lebensweise, insbesondere mit dem Gesetze, beruhend auf der Einsicht, dass aus Gesetzeswerken Niemand gerechtfertigt wird. Und er, der von sich selbst sagt, dass er durch das Gesetz dem Gesetze abgestorben sei (V. 19), sollte das Gesetz bei sich selbst und allen andern Christen jüdischer Geburt noch immer für statthaft gehalten haben? Den Grundfehler des Petrus rügt er ja eben darin, dass derselbe dasjenige, was er durch den Uebertritt zu dem christlichen Glauben zerstört habe, nämlich die Gesetzlichkeit, innerhalb desselben wieder aufbaue (V. 18). Freilich ist es zunächst nur die Gerechtigkeit aus dem Gesetze, oder die religiöse Bedeutung desselben, welche er für eine unerträgliche Schmälerung des christlichen Glaubens erklärt. Aber wie liess sich bei der Beobachtung des ganzen Gesetzes die religiöse Seite von der volksthümlichen durchgreifend trennen? Wie ist es möglich, das mosaische Gesetz als blosse volksthümliche Ceremonie ohne religiösen Werth zu beobachten? Gerade bei der Beschneidung schliesst Paulus diese Möglichkeit durch die ausdrückliche Erklärung an die Galater 5, 2—4 aus, dass ihnen, wenn sie sich beschneiden lassen, Christus nichts nützt. „Ich bezeuge aber wiederum jedem Menschen, der beschnitten wird, dass er schuldig ist, das ganze Gesetz zu erfüllen. Abgethan seid ihr aus der Gemeinschaft Christi, die ihr im Gesetze gerechtfertigt werdet, aus der Gnade seid ihr ausgefallen.“ Sagt Paulus hier nicht unumwunden, dass die Beschneidung als solche eine wesentlich religiöse Bedeutung hat, wie sie in der That bei den Juden aufgefasst

wurde, dass sie die Verpflichtung zur Erfüllung des Gesetzes enthält, und eben desshalb jene Gesetzesgerechtigkeit einführt, welche aus der Gemeinschaft Christi, aus dem Stande der Gnade ausschliesst? Es ist eine leere Ausflucht, wenn Lechler a. a. O. S. 248 behauptet, diese Stelle könne, in Betracht des Zusammenhangs, nur in dem Sinne verstanden werden, dass die Beschneidung, sofern sie als unumgängliche Bedingung des Heils übernommen wird, nicht aber an und für sich, mit der Erlösung durch Christum unvereinbar sei. Paulus bezeugt ausdrücklich „Jedem, der beschnitten wird," dass er durch die Beschneidung an und für sich zur Erfüllung des ganzen Gesetzes verpflichtet wird. Und was hilft es, sich auf Stellen, wie Gal. 5, 6. 1 Kor. 7, 19 für die Behauptung zu berufen, dass die Beschneidung dem Paulus an sich als völlig nichtsbedeutend, als sittliches ἀδιάφορον erschienen sei (vgl. a. a. O. S. 419)! Dort sagt Paulus: „in Christo Jesu gilt weder Beschneidung noch Vorhaut etwas" (vgl. auch Gal. 6, 15), offenbar in demselben Sinne, wie er den Unterschied von Juden und Heiden im Christenthum für völlig abgethan erklärt (Gal. 3, 28. Röm. 10, 12). Und dass er die Beschneidung nur insofern für gleichgültig erklärt, als sie dem Eintritt in das Christenthum vorherging und durch denselben abgethan ist, sieht man recht deutlich aus 1 Kor. 7, 18 f., wo er sagt, wer in der Beschneidung berufen ist, solle sich keine künstliche Vorhaut ziehen, wie der in der Vorhaut Berufene sich nicht beschneiden lassen soll, weder Beschneidung noch Vorhaut sei etwas, sondern Beobachtung der Gebote Gottes, Jeder solle bei der Berufung bleiben, in welcher er berufen wurde. Hieraus ist deutlich zu erkennen, dass Paulus die Beschneidung, wenn sie erst innerhalb des Christenthums vollzogen wurde, als eine Veränderung des Standes, in welchem der Einzelne berufen ward, nur schlechthin ver-

werfen konnte. Wenn er also die Beschneidung innerhalb des Christenthums ausdrücklich verwirft, so kann er auch nur die Unvereinbarkeit des Gesetzes, dessen Verpflichtung man nach seiner Ansicht in der Beschneidung übernimmt, mit dem christlichen Glauben behauptet haben.

Wie sollte auch Paulus dem Gesetze, wie es gegeben vorlag, noch irgend eine bleibende Geltung innerhalb des Christenthums, wenn auch nur für geborene Juden, zugeschrieben haben, da er in dem Christenthum ausdrücklich die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit ohne Gesetz und ohne Werke erkennt (Röm. 3, 21. 28), die Glaubensgerechtigkeit in einen ausschliesslichen Gegensatz gegen das Gesetz und die auf ihm beruhende Gerechtigkeit stellt (Röm. 4, 13. Phil. 3, 9)? Das Gesetz gilt ihm wohl als von Gott, wenigstens mittelbar durch Engel, gegeben (Gal. 3, 19), als Gottes Wort (1 Kor. 9, 8 f.), als eine an sich heilige Offenbarung des göttlichen Willens (Röm. 7, 12 f.). Gleichwohl hat es von Anfang an nur eine vergängliche und vorübergehende Bestimmung, da es zwischen die Verheissung und ihre Erfüllung hineingetreten ist (Gal. 3, 19 f. Röm. 5, 20), und nur für die vorchristliche Zeit und das ungläubige Judenthum ist seine Vergänglichkeit verhüllt geblieben (2 Kor. 3, 11 f.). Es fehlt dem Gesetze ferner, obwohl es den Willen Gottes ausgedrückt hat, die belebende Kraft (Gal. 3, 21), so dass es vielmehr der Buchstabe ist, der da tödtet (2 Kor. 3, 6), und mit dem Fluche Gottes behaftet ist (Gal. 3, 10. 13). Unbeschadet seines göttlichen Ursprungs ist es die eigentliche Macht der Sünde (1 Kor. 15, 56), da es nicht bloss das Bewusstsein der Sünde erst erweckt (Röm. 3, 19) und die Zurechnung derselben bewirkt (Röm. 4, 15. 5, 13. 7, 7), sondern auch die Sünde selbst erst hervorruft und mehrt (Gal. 3, 19. Röm. 5, 20. 7, 5. 8 f.). Daher gehört es zu dem alten Bunde der Knechtschaft (Gal. 4, 24 f.), der Bevormundung der Menschheit durch die στοι-

χεῖα τοῦ κόσμου [1]), in welcher die Gesetzesreligion sogar mit der heidnischen Götterverehrung ganz zusammenfällt (Gal.

---

1) Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal. 4, 2 f. Kol. 2, 8. 20) habe ich in meinem Galaterbriefe S. 66 f. mit Gründen, welche R. A. Lipsius (paulin. Rechtfertigungslehre 1853, S. 83 f.) ausdrücklich, und Baur (Christth. der drei ersten Jahrhunderte S. 49) thatsächlich anerkannt hat, nach dem Vorgang der alten Kirchenväter (Ambrosius, Augustin, Chrysostomus, Theodoret u. A.), dem Zusammenhang und dem nachweislichen Sprachgebrauche des spätern Judenthums wie des alten Christenthums von den „Himmelsmächten der Welt," d. h. besonders von den belebt gedachten Himmelskörpern erklärt, als deren Verehrung Paulus gleicherweise den heidnischen Polytheismus und die hauptsächlich durch den Mondlauf bestimmten Festzeiten der jüdischen Gesetzesreligion angesehen habe. Während nun aber Meyer auch in der 3. Aufl. seines Commentars nur an die „unreifen Religionsanfänge der nichtchristlichen Menschheit" denken will, wobei sich ebenso wenig das Fehlen einer nähern Bestimmung des Gebiets der στοιχεῖα (vgl. Hebr. 5, 12 στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ) als auch der physische Begriff des κόσμος Kol. 2, 20 (τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε;) erklärt, bleiben Ewald (die Sendschreiben des Ap. Paulus S. 61. 84. 472. 483) und Lechler (a. a. O. S. 109 f.) bei der zwar physischen, aber unpersönlichen Fassung „Grundstoffe, Elementardinge der Welt" stehen. Hr. Lechler bemerkt sogar gegen die von mir vertheidigte Erklärung der alten Kirchenväter: „Diese Unterschiebung gnostischer, sage heidnisch-polytheistischer Ansicht in die Seele des streng monotheistischen Apostels bedarf in der That keiner Widerlegung," ohne eine Ahnung davon zu haben, dass auch andre strenge Monotheisten, wie der Verfasser des ursprünglichen Buchs Henoch, Philo und viele Kirchenväter, die Himmelskörper für höhere, beseelte Mächte gehalten haben. Wie kann Paulus die στοιχεῖα τοῦ κόσμου als die Vormünder der vorchristlichen Menschheit darstellen, welche unter dieselben geknechtet war, wie kann er ihren Dienst mit dem Dienste der heidnischen Götter ausdrücklich gleichstellen (Gal. 4, 8. 9), wie kann er sie so, wie es auch in dem Kolosserbriefe geschieht, Christo gegenüberstellen, wenn er nur unpersönliche Dinge gemeint haben sollte? Und warum soll man ihn nicht nach einem zu seiner Zeit weitverbreiteten Sprachgebrauche verstehen, der sich keineswegs bloss in den clementin. Homilien (X, 9. 25) nachweisen lässt, sondern auch bei Philo (*de humanitate* §. 3. *p.* 387 στοιχεῖα τοῦ παντός, ebenso *de parentibus colendis* §. 9 *ed. Tauchn. V, p.* 62; *de vita contemplativa* §. 1, *p.* 472 bloss στοιχεῖα), in einem vorchristlichen Stücke der *Orac. Sibyll. III,* 80 *ed. Friedl.* (στοιχεῖα κόσμου) findet und durch die ältesten christli-

4, 2 f.). Wie wäre also der neue, durch den Erlösungstod Christi begründete Bund, welcher die verheissene Glaubensgerechtigkeit enthält, ein Bund der Freiheit im Sinne des Paulus, wenn er nicht vor Allem die vollständige Aufhebung des Gesetzes in sich schlösse? Das Werk Christi ist ja gerade die Erlösung der unter dem Gesetze gefangenen Menschheit (Gal. 3, 13. 4, 5), Christus ist das **Ende** des Gesetzes zur Gerechtigkeit für jeden Glaubenden (Röm. 10, 4), und das Gesetz hat keine Herrschaft mehr über den Menschen, welcher mit dem Eintritt in das Christenthum zugleich dem alten Leben abgestorben ist (Gal. 2, 19 f. 6, 14. Röm. 7, 4 f.). Es wäre reine Willkür, wenn man die Erlösung aus dem Gesetze nur auf die gläubigen Heiden beziehen, und der Lehre des Paulus die Behauptung einer fortwährenden Gesetzespflicht der jüdischen Christen unterschieben wollte. Gerade an die Römer, unter welchen es jedenfalls viele Judenchristen gab, schreibt er: *ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νάμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι. — νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες, ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος, καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος* (Röm. 7, 4. 6). Und ausdrücklich erklärt er, dass die Juden, indem sie durch Gesetzeswerke die eigene Gerechtigkeit aufzurichten suchten, die Gerechtigkeit Gottes noch gar nicht kannten (Röm. 10, 3). Die bloss pädagogische Bedeutung des Gesetzes (Gal. 3, 21 f.) ist offenbar abgelaufen, nachdem die wahre, durch den Glauben vermittelte Gottesgerechtigkeit eingetreten ist, welche der Gesetzesgerechtigkeit in einem ausschliessenden Sinne gegenübersteht (Gal. 3, 11. Röm. 9, 32).

---

chen Schriftsteller bestätigt wird? Unbeschadet seines Monotheismus erkennt Paulus ja viele Götter und viele Herren als wirkliche Mächte an (1 Kor. 8, 5, vgl. 2, 6. 8 und Weiteres in meinem Galaterbriefe S. 74 f.).

Obwohl das Gesetz an sich geistig ist, so steht doch die Geistesreligion zu dem Evangelium in demselben Verhältniss, wie Fleisch zu Geist (Gal. 3, 3), und der ganze Inhalt des Gesetzes wird vollständig erfüllt in der freien Liebe des Christenthums (Gal. 5, 14 f. Röm. 13, 9 f.), in dem neuen Gesetze Christi (Gal. 6, 2. vgl. 1 Kor. 9, 21), in dem Gesetze des Glaubens oder des lebendigen Geistes (Röm. 3, 27. 8, 2), so dass auch der Begriff der ἀνομία (2 Kor. 6, 14) bei Paulus ein ganz andrer ist, als im Sinne des jüdischen Christenthums [1]. Wie könnte Paulus also die Beobachtung des Gesetzes innerhalb des Christenthums immer noch gebilligt haben! Sagt er es denn nicht von allen Christen, dass sie nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehen (Röm. 6, 14. 15. vgl. Gal. 5, 4), setzt er denn nicht das Leben im Geiste und in der Gnade in einen ausschliessenden Gegensatz zu dem Leben unter dem Gesetze (Gal. 5, 18. Röm. 11, 6)? Zwar will er das Gesetz durch den Glauben nicht vernichten, sondern vielmehr erst recht feststellen (Röm. 3, 31). Allein mit dieser Feststellung meint er nichts weniger als die Beibehaltung des Gesetzes, wie es ist, sondern vielmehr den objectiv geistigen Gehalt desselben, durch welchen es nach seinem geistigen Verständniss auch noch innerhalb des Christenthums das Wort Gottes bleibt (1 Kor. 9, 8 f.), und das Zeugniss der Glaubensgerechtigkeit, welches in dem Gesetze selbst wie in den Propheten enthalten war, ohne dass die wahre Gottesgerechtigkeit nach seiner Lehre noch irgend

1) Mit welchem Rechte Ritschl a. a. O. S. 101 die Erfüllung des Gesetzes in der christlichen Liebe dafür geltend machen kann, dass Paulus in seinem Kampfe gegen die Verpflichtung der Heidenchristen zu dem mosaischen Gesetze keineswegs auf antinomistische Folgerungen ausgehe, ist nicht abzusehen. Wenn das ganze Gesetz in der Liebe, die durch den heiligen Geist in die Herzen ausgegossen ist (Röm. 5, 5), erfüllt wird: so ist ja der bleibende und wesentliche Gehalt der Gesetzesreligion völlig in die Geistesreligion übergegangen.

etwas mit dem Gesetze zu thun hätte (Röm. 3, 21: *νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*). So macht Paulus die Beschneidung, so entschieden er sie innerhalb des Christenthums verwirft und für werthlos erklärt (Gal. 5, 2—4. 6. 6, 15. 1 Kor. 7, 18 f.), gleichwohl auch wieder nach ihrem ursprünglichen Sinne zu einem Siegel der schon in der Vorhaut erreichten Glaubensgerechtigkeit (Röm. 4, 11) und hält sie innerhalb des Christenthums fest, aber freilich als eine *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι* (Röm. 2, 29). Wie er gerade bei der Beschneidung die Unvereinbarkeit des Gesetzes im eigentlichen Sinne mit dem christlichen Glauben deutlich ausspricht, so zeigt er hier auch, in welcher Weise seine Festhaltung des Gesetzes allein genommen sein will, nämlich nur nach dem geistigen Verständniss, in welchem das Gesetz schon ein Zeugniss der Glaubensgerechtigkeit enthält und das Innerliche auf äusserliche Weise darstellt. Aber die äusserliche und buchstäbliche Beobachtung des Gesetzes, um welche es sich hier zunächst handelt, konnte Paulus bei Christen nur als einen Rückfall vom Geistigen in das Fleischliche (Gal. 3, 3) betrachten. Diese Gesetzesbeobachtung kann er daher unmöglich gemeint haben, wenn er 1 Kor. 9, 20. 21 auch von seiner Anbequemung an den gesetzlichen Standpunct der Juden redet. Er ward den Juden, wie ein Jude, um die Juden zu gewinnen, denen, die unter dem Gesetze stehen, wie Einer, der dem Gesetze unterthan ist, obwohl er nicht unter dem Gesetze stand, damit er die unter dem Gesetze Stehenden gewinne, wie er auch den gesetzlosen Heiden ein Gesetzloser ward, obwohl er nicht ohne ein Gesetz Gottes war, sondern in dem Gesetze Christi stand, um die Gesetzlosen zu gewinnen. So wenig er in seiner Anbequemung an die Heiden seine Grundsätze verleugnet haben und etwa an der religiösen Handlung des Opfers selbst theilgenommen haben

kann: so wenig kann er dasselbe auch in seiner Anbequemung an die Juden, etwa durch Ausführung der Beschneidung oder der Tempelopfer, gethan haben, durch welche er aus der *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* in die *κοινωνία τοῦ θυσιαστηρίον* herausgetreten sein würde (1 Kor. 10, 16 18). In welcher Weise er allerdings auch bei dem Gesetze ein Gebiet des Gleichgültigen anerkennt, welches der Christ allenfalls mitmachen kann, sieht man am besten aus der Art, wie er Röm. 14, 2 f. die Beobachtung jüdischer Speisegewohnheiten und Feiertage gestattet, nämlich nur dann, wenn diese Beobachtung in religiöser Hinsicht zu einer christlichen geworden ist, wenn die Beachtung des Tages und das Vermeiden der Speise auf den Herrn gerichtet ist. Weil dieses Gebiet des Gleichgültigen sich aber der Sache nach nur auf das minder Wichtige, wie auf die Festhaltung des jüdischen Kalenders, erstrecken konnte, so wird der Vorwurf der christlichen „Gesetzeseiferer" in Jerusalem wohl das Wahre enthalten haben, dass Paulus den bekehrten Juden in Heidenländern den Abfall von Moses und die Unterlassung der Beschneidung ihrer Kinder lehrte (Apg. 21, 20 f.). Und wie sich seine Grundsätze über die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen in die ausdrücklichen Bestimmungen des Aposteldecrets über dieselben nicht fügen wollen, so findet auch die in demselben stillschweigend vorausgesetzte Gesetzesverpflichtung der jüdischen Christen bei dem ächten Paulus keine Bestätigung.

Wie wenig der Paulinismus überhaupt gesonnen war, den Christen jüdischer Geburt Gesetz und Beschneidung zu lassen, erhellt recht deutlich aus dem Hebräerbriefe, welchen man mit Sicherheit in die Zeit 64—66 unsrer Zeitrechnung setzen und als ein Schreiben an die christliche Judenschaft zu Alexandrien ansehen darf[1]). Freilich hat Ritschl

1) Vgl. K. R. Köstlin's gründliche Abhandlung über den He-

diesen Brief, welchen er in der ersten Ausgabe mit sehr schlagenden Gründen auf die Seite des entschiedensten, sogar über Paulus hinausgehenden Antijudaismus gestellt hatte, und welchen auch Lechler a. a. O. S. 159 f. mit Recht als ein Erzeugniss der paulinischen Geistesrichtung auffasst, in der neuen Auflage (S. 159 f.) sogar aus dem Nazaräismus, d. h. nach seiner Ansicht aus dem Christenthum der Urapostel, abgeleitet und auf diese Weise ein Hauptzeugniss gegen seine jetzige Grundansicht zu beseitigen versucht. Das urapostolische Christenthum soll hier von selbst zu der Erkenntniss von der Unvereinbarkeit des Opfercultus mit dem christlichen Bekenntniss fortgeschritten sein. Man erwäge aber nur die Gründe, auf welchen diese neue Ansicht Ritschl's beruht! Ein Brief, dessen Hauptinhalt die Ansprache an jüdische Christen ist, mit der Absicht, dieselben vor dem Rückfall in das Judenthum zu bewahren und zur Erfassung des Christenthums in seiner reinen Vollkommenheit zu führen, eine Schrift, welche die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten so nachdrücklick entwickelt, wäre nazaräischen Ursprungs? Ein Schriftsteller, welcher dem Gesetze nachsagt, dass es nichts vollendet hat (Hebr. 7, 19), und seine Aufhebung durch den neuen Bund offen verkündigt (7, 12), welcher von den „todten Werken“ nichts mehr wissen will (6, 1. 9, 14), welcher nicht bloss wiederholt die Bedeutung des Glaubens hervorhebt (4, 2. 6, 1. 2. 9, 28 u. ö.), sondern auch ganz bestimmt die Glaubensgerechtigkeit lehrt (10, 38. 39. 11, 7), sollte einer unpaulinischen Richtung angehören? Und doch würde dieser „Nazaräer“ keineswegs, wie Ritschl a. a. O. S. 167 sagt, „nur in der Vorstellung von Christus eine di-

bräerbrief, Theol. Jahrb. 1853, S. 410—428. 1854, S. 366—446. 463—483. Dagegen setzt Volkmar (Religion Jesu S. 388 f., auch Theol. Jahrb. 1857, S. 462) den Brief erst kurz vor die gnostische Periode, was ich für eine kritische Uebertreibung halte.

recte Abhängigkeit von Paulus vermuthen lassen, sondern sogar in der Anführung der Stelle 5 Mos. 32, 35 seine Bekanntschaft mit dem Römerbriefe verrathen[1]), so dass man auch über die Quelle seiner Fassung der Glaubensgerechtigkeit nicht im Zweifel sein kann. Es ist richtig, dass der Verfasser des Hebräerbriefs ein geborener Jude gewesen sein muss, wenn auch seine Bekanntschaft mit dem Tempelcultus (nach 9, 4 zu schliessen) keineswegs so „genau" war, dass man ihn für einen palästinischen Juden halten dürfte. Es kann aber nur befremden, wenn sich Ritschl weiter auf den Umstand beruft, dass der Verfasser an die Wirksamkeit der priesterlichen Reinigungen zu der leiblichen Heiligung (richtiger: Reinigung) glaube (9, 13, 14). Aus dieser Aeusserung erhellt ja (in Vergleichung mit 9, 9. 10, 11) vielmehr, wie niedrig der Verfasser des Hebräerbriefs von dem ganzen jüdischen Cultus denkt, welcher freilich nur leibliche Reinheit bewirken kann, weil er das Innere des Gewissens nicht berührt und die Sünden nicht hinwegnimmt. Mit einigem Scheine kann sich Ritschl für den angeblichen Nazaräismus dieses Briefs nur auf die Stelle Hebr. 2, 16. 17 stützen, welche nach der gewöhnlichen Erklärung den Sinn hat, dass sich Christus nur des jüdischen Volks, nämlich des Samens Abrahams, angenommen habe. Wäre diese Erklärung richtig, so könnte man allerdings sagen, dass der Hebräerbrief dasselbe Volk, welchem der alte Bund angehörte, auch als den Träger des neuen ansehe und in seiner Auffassung des Werkes Christi durchaus der Stellung der Urapostel zu der

---

1) Die Stelle lautet bei den LXX: *Ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω, ὅταν σφαλῇ ὁ ποῦς αὐτῶν, ὅτι ἐγγὺς ἡμέρα ἀπωλείας αὐτοῖς, καὶ παρέστιν ἕτοιμα ὑμῖν.* Paulus führt diese Stelle Röm. 12, 19 freier an: *γέγραπται γάρ Ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος*, ebenso der Hebräerbrief 10, 30: *οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα Ἐμοὶ ἐκδόικησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος.*

Mission unter den Juden und Heiden entspreche. Allein die abweichende Erklärung Wieseler's[1]) kann auch durch K. R. Köstlin's Einwendungen (Theol. Jahrb. 1853, S. 415 f.), auf welche Ritschl sich beruft, nicht für beseitigt gelten. Warum soll man den „Samen Abrahams" nicht im paulinischen Sinne von der durch den Glauben vermittelten geistigen Nachkommenschaft Abrahams verstehen? Der Verfasser hat ja kurz vorher die Segnung des Erlösungstodes keineswegs auf die leibliche Nachkommenschaft Jesu beschränkt, sondern vielmehr auf alle Menschen ausgedehnt (2, 9) und so eben als die Voraussetzung des Erlösungstodes nur die allen Menschen gleichartige Theilnahme des Sohns an Fleisch und Blut hervorgehoben (2, 14). Warum soll nun also das σπέρμα Ἀβραάμ, dessen er sich annimmt, und der λαός, dessen Sünden er sühnt, plötzlich in der engern Begrenzung der leiblichen Nachkommenschaft Abrahams gefasst werden? Erklären sich beide Ausdrücke nicht vollkommen als die concrete Bezeichnung derjenigen Menschheit, welcher die Segnungen der menschlichen Erscheinung des Sohnes und seines Erlösungstodes wirklich zu gute kommen, nämlich aller derjenigen, welche durch den Glauben an die Verheissung zu Nachkommen Abrahams, zu dem Volke des neuen Bundes geworden sind (vgl. 6, 12 f.)? In dieser Fassung schliesst sich Hebr. 2, 16. 17 sehr passend an die wirkliche Erlösung aus der Knechtschaft und der Furcht des Todes (2, 15) an[2]). Auch

1) Chronologie des apostolischen Zeitalters S. 491 f.

2) Die gewöhnliche Einwendung, dass der Gegensatz der Engel und des Samens Abrahams die leibliche Fassung des letzteren erfordere, schlägt nicht, weil ja auch zwischen den Engeln und der gläubigen Menschheit ein passender Gegensatz besteht. Wieseler legt ausserdem noch Gewicht auf das Präsens ἐπιλαμβάνεται, welches sich auf eine noch fortdauernde Thätigkeit Christi beziehe, und erinnert mit Recht, dass unserm Verfasser die geistige Ausdeutung der Begriffe so geläufig sei (vgl. 12, 22). Gerade in einem an Judenchristen gerich-

der λαός, dessen Sünden durch den wahren Hochpriester wirklich gesühnt werden, kann nicht das jüdische Volk, sondern nur die Gemeinde der Gläubigen des neuen Bundes sein (vgl. 13, 12). Es ist merkwürdig, wie Wieseler und Ritschl noch weiter von einander abweichen. Jener schliesst aus der Nicht-Erwähnung der Beschneidung, dass die Judenchristen, an welche der Brief gerichtet ist, kein Gewicht auf dieselben gelegt haben können. Ritschl macht dagegen denselben Umstand als ein *argumentum ex silentio* sogar dafür geltend, dass der Verfasser des Hebräerbriefs, obwohl er die Trennung von dem Tempelcultus empfahl, an ein Aufgeben der Beschneidung nebst der übrigen jüdischen Sitte gar nicht gedacht haben könne, „da man geborene Juden, wie der Schreiber und die Leser waren, darüber einig denken muss, dass die Beschneidung und die Beobachtung der täglichen Reinigkeitspflichten sich von selbst verstehen.“ Verhielte es sich wirklich so, so könnte freilich auch die Ermahnung an die Leser, aus dem Lager zu Christus herauszugehen, welcher ausserhalb des Thores litt (13, 12. 13), nicht den Sinn haben, dass die gläubigen Juden aufgefordert werden, aus der jüdischen Religionsgemeinschaft, welche nach alttestamentlicher Weise recht gut ein Lager genannt werden konnte, ganz herauszutreten. Der Austritt würde sich vielmehr nur auf den Opfercultus beziehen, wobei die gläubigen Juden immer noch bei Beschneidung und Speisegesetzen verbleiben sollten. Auch die Aenderung des mosaischen Gesetzes 7, 11—19 könnte sich dann nur auf das Priesterthum und den Opfercultus beziehen. Allein in dieser Zuspitzung tritt eben die völlige Unhaltbarkeit dieser ganzen Auffassung recht deutlich an das Licht. Nicht etwa einen

---

teten Briefe sind die doppelsinnigen Ausdrücke σπέρμα Ἀβραάμ und λαός recht passend gewählt.

Theil des Gesetzes, welcher sich auf das Opferwesen bezog, sondern vielmehr das ganze Gesetz erklärt der Verfasser 7, 18. 19 für schwach und unnütz, so dass es auch nicht das Geringste vollendet hat. Und wie er die völlige Aufhebung des irdischen, levitischen Priesterthums durch das himmlische Hochpriesterthum Christi behauptet, so kann er auch als Folge dieser Aufhebung (7, 12), wenn er sich nicht in einer leeren Tautologie bewegen soll, nur die völlige Aufhebung des Gesetzes meinen. Den ganzen alten Bund, zu welchem das Gesetz so wesentlich gehörte, sieht er ja als alternd und im Verschwinden begriffen an (8, 13). Und wie könnte er so, wie es 6, 1. 9, 14 geschieht, von den „todten Werken" reden, wenn er Beschneidung und Gesetz bei den jüdischen Christen immer noch aufrecht erhalten wollte! Es ist das ganze, nicht das halbe Judenthum, welches als die Religion des alten Bundes durch sein Opferwesen nur die fleischliche Seite des Menschen, nicht sein Gewissen zu reinigen vermochte (9, 9. 13. 10, 11), und demgemäss auch nur ein unvollkommenes Gesetz fleischlicher Gebote hatte (7, 16). Darin, dass das mosaische Gesetz überhaupt nur δικαιώματα σαρκός enthalten soll (9, 10), geht der Verfasser des Hebräerbriefs sogar noch über den Apostel Paulus hinaus, welcher doch die objective Geistigkeit und Heiligkeit des Gesetzes noch bestehen liess (Gal. 3, 21. Röm. 7, 14). Der Hebräerbrief verlegt das Fleischliche, welches bei Paulus nur auf der Seite des Menschen der Erfüllung entgegenstand, schon in das Wesen des Gesetzes selbst. Und wenn er gleichwohl noch eine wesentliche Beziehung zwischen dem Gesetze des alten Bundes und der geistigen Religion des Christenthums festhält, so bleibt als das Höhere in der Gesetzesreligion nur noch die typische Abbildung und der Schatten des Himmlischen übrig (8, 5. 10, 1). Obwohl Keime dieser typischen Auffassung sich schon bei Paulus (1. Kor. 5, 7. 9, 9 f. 10, 1. Röm.

2, 29. 4, 11) finden, so hat doch der Verfasser des Hebräerbriefs den Beweis der Vergänglichkeit des Gesetzes aus ihm selbst noch schärfer aufgefasst und die Bezeugung des neuen Bundes der Glaubensgerechtigkeit durch Gesetz und Propheten (Röm. 3, 21) eigenthümlich durchgeführt. Seinem dem Judenthum völlig entfremdeten Bewusstsein erscheinen die mannigfaltigen Speisegesetze der Juden schon als Lehren, welche dem Christenthum ganz fremdartig sind (13, 9), so dass es um so weniger auffallen kann, wenn er unter den veralteten Geboten des unvollkommenen und fleischlichen Gesetzes die Beschneidung nicht ausdrücklich hervorhebt. Das Ausziehen aus dem Lager des Judenthums, zu welchem die Leser aufgefordert werden (13, 12), kann nur dieselbe völlige Entfremdung von allem Jüdischen bedeuten, zu welcher sich der Verfasser selbst erhoben hatte [1]). Weit gefehlt also, dass wir den Hebräerbrief auf die Stellung zurückführen dürften, welche das Aposteldecret zu dem gläubigen Judenthum einnimmt, müssen wir ihn vielmehr als einen ernstlichen Versuch betrachten, die christlichen Hebräer über ihre niedere und unvollkommene Fassung des Christenthums hinaus zur „Vollkommenheit" des ganz selbständigen Christenthums (6, 1) zu führen, als ein schlagendes Zeugniss, wie wenig sich der entschiedene Paulinismus dazu verstehen konnte, Gesetz und Beschneidung wenigstens bei den Christen jüdischer Geburt als rechtskräftig anzuerkennen.

1) Was den Verfasser des Hebräerbriefs von Paulus unterscheidet, ist, abgesehen von der weitern Fassung des rechtfertigenden Glaubens (C. 11), nur der unverkennbare Einfluss des philonischen Alexandrinismus, welcher sich ebensowohl in der durchgeführten typischen Auffassung als auch in der Anwendung der Logoslehre auf Christus (vgl. 1, 2. 3. 4, 12. 13) kund giebt, und die Erweiterung des paulinischen Gegensatzes von Gesetz und Evangelium zu dem Gegensatz des unvollkommenen, sinnlichen Cultus des Judenthums und der reinen Geistigkeit des christlichen Hochpriesterthums.

Wenden wir uns andrerseits zu den Uraposteln, so erhalten auch aus ihren ächten Schriften die Bestimmungen des Aposteldecrets keine Bestätigung. Unmöglich können sie das Bestehen einer von dem Gesetze freien Heidenkirche in der vollen Berechtigung, welche Paulus für dieselbe in Anspruch nahm, gebilligt haben. Haben uns doch schon die Versuche, die Beschneidung des Titus in Jerusalem zu erzwingen, und die Heidenchristen in Antiochien zur Annahme des Judaismus zu nöthigen, auf eine Grundansicht zurückgewiesen, welche das gesetzlose Heidenchristenthum nur als eine proselytenartige Vorstufe zum vollen Eintritt in das wahre, messiasgläubige Judenthum ansah. Und so trägt auch die ursprüngliche Darstellung des Lebens Jesu durch den Apostel Matthäus, ungeachtet ihres hohen geschichtlichen Werthes, das unverkennbare Gepräge des strengen, antipaulinischen Judenchristenthums. Es wird ja nicht nur die bleibende Geltung des Gesetzes feierlich versichert, sondern auch das Thun Solcher verworfen, welche zwar noch zum Himmelreiche (also zur messianischen Gemeinde) gehören, aber die niedrigste Stelle in demselben erhalten werden, weil sie die Aufhebung von Geboten des Gesetzes lehren (Matth. 5, 17—19). Es wird der Grundsatz bestimmt ausgesprochen, dass die Apostel sich weder an die Heiden noch an die Samariter, sondern nur an die verlorenen Schafe vom Hause Israels wenden sollen (Matth. 10, 5. 6), und dass selbst Jesus nur zu diesen verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt ist (Mt. 15, 24). Und indem es ausdrücklich verboten wird, das Heiligthum vor die Hunde (d. h. vor die Heiden, vgl. 15, 24) und die Perlen vor die Säue zu werfen (Matth. 7, 6), wird die wahre Gemeinde des Messias als das zwölfstämmige Israel dargestellt (Matth. 19, 28). Endlich wird Matth. 7, 15 f. nachdrücklich genug ein falsches Christenthum bekämpft, welches bei einem blossen Herr-Herr-Sagen, bei einem Glauben ohne Werke

stehen bleibt [1]). Bedarf es noch weiterer Beweise für das strenge Judenchristenthum des Apostels Matthäus, welcher ebensowohl die bleibende Geltung des Gesetzes als auch die Beschränkung der wahren Messias-Gemeinde auf das zwölfstämmige Israel festhält und an der Gegenseite gleichmässig die Aufhebung von Gesetzesbestimmungen, den Glauben ohne die Werke und die Bekehrung der Heiden missbilligt? In Vergleichung mit dem Evangelium des Matthäus stellt die Offenbarung des Apostels Johannes bereits eine fortgebildetere und mildere Gestalt des Judenchristenthums dar [2]). Und doch wird hier die Zwölfzahl der Apostel des

---

1) Gegen diese antipaulinische Fassung von Matth. 7, 15 f. scheint die Bemerkung Ritschl's a. a. O. S. 41 gerichtet zu sein: man könne nur in dem Falle sich herausnehmen, aus dieser Stelle zu entwickeln, der Mensch durch Glauben und Werke gerecht werde, wenn man in dem Herr-Herr-Sagen den Begriff des Glaubens erschöpft denke. Erschöpft ist der Begriff des Glaubens gewiss nicht mit dem Herr-Herr-Sagen, und einen Glauben, der Berge versetzt (Matth. 17, 20. 21, 21), wird der Evangelist denjenigen, die er als falsche Christen bezeichnet, gewiss nicht zugeschrieben haben. Aber das Herr-Herr-Sagen ist doch jedenfalls das hervortretende Bekenntniss des Glaubens, ausser welchem hier noch Werke verlangt werden.

2) Vergl. mein Urchristenthum S. 66 f. Freilich hat Hr. Prof. Ewald in seinem achten Jahrbuche der Biblischen Wissenschaft (1857, S. 78 f.) „weitere Untersuchungen über Johannes' Enthüllung", auch über ihren Verfasser veröffentlicht, in welchen er wieder mit gewohnter Unfehlbarkeit die Anerkennung der apostolischen Abfassung der Apokalypse verdammt. Wer sich aber an die Machtsprüche, mit welchen dieser Gelehrte um sich zu werfen pflegt, nicht kehrt, wird durch die sachlichen Gründe Ewald's gewiss nicht davon überzeugt werden, dass ein unberühmterer Johannes, der gleichfalls in Ephesus gelebt haben soll, das Buch verfasst habe. Weil der Johannes der Apokalypse sich nicht ausdrücklich als Apostel bezeichnet, soll er auch kein Zwölfapostel gewesen sein können. Dagegen habe ich schon in meinem Werke über die Evangelien S. 338 f. darauf hingewiesen, wie wenig es sich denken lässt, dass ein unbekannter Johannes, dessen Name fast spurlos aus der Geschichte verschwunden ist, sieben Gemeinden im Namen Christi und des heil. Geistes Gebote geben konnte (Offbg. C. 2. 3). Und wenn er gar neben dem Apostel Johannes zu Ephesus gelebt haben soll, so

Lamms so nachdrücklich hervorgehoben (21, 14), dass für den Heidenapostel Paulus mindestens keine Stelle übrig

muss man um so mehr eine bestimmte Unterscheidung von dem Apostel gleiches Namens erwarten. Wo findet sich aber eine Spur von dieser Unterscheidung? Der Johannes des Buchs bezeichnet sich als Diener Gottes oder Christi, wie es auch Paulus thut (Gal. 1, 10. Röm. 1, 1. Philipp. 1, 1), und als Propheten (1, 1 f.), indem er auf das Prophetenthum ein sehr hohes Gewicht legt (10, 7. 11, 18. 18, 20. 24. 22, 6), wie es Paulus gleichfalls thut (1 Kor. 12, 28 f. 14, 1 f.). Gehört die Apokalypse der judenchristlichen Richtung an, so kann man dieses Prophetenthum um so mehr nur für eine Bezeichnung der höchsten Würde halten, weil ja die pseudo-clementinischen Schriften selbst Christum gern den wahren Propheten nennen. Und eben durch den Zweck und Inhalt des Buchs ward es selbst einem Apostel um so näher gelegt, seine prophetische Würde hervorzuheben. Dass er aber vielmehr Nicht-Apostel gewesen sei, schliesst Ewald a. a. O. S. 108 weiter aus den Aussagen über die Apostel: „Er kennt die Apostel, namentlich die Zwölfe genau und unterscheidet sie von den Propheten, aber stellt sie auch unendlich über diese. Dieses ist aus den Worten und Schilderungen 18, 20. 21, 14, vgl. 2, 2 so einleuchtend, dass es niemand verkennen kann, welcher irgend einen gesunden Sinn für richtiges Wortverständniss hat. Aber die Stelle 21, 14 spricht sogar schon eine rein himmlische Verklärung der Zwölfe aus, was ein Prophet zu einer Zeit, wo von ihnen etwa nur noch der Apostel Johannes überlebte, sehr wohl sagen konnte, während es Unsinn wäre zu denken, dieser Apostel habe so sich selbst in jenen Strahlenkranz mit einschliessend geschrieben.“ Kann man aber nicht mit demselben Rechte aus Joh. 6. 71. 20, 24. 30 schliessen, dass der vierte Evangelist kein Apostel gewesen sein könne, wogegen Ewald so eifrig streitet? Und wenn Paulus die „Zwölfe“ auch da erwähnt, als die Zwölfzahl der Apostel nicht mehr vollständig war, so hat es ja um so weniger Bedenken, dass ein noch lebender Zwölfapostel in dem zukünftigen Jerusalem „die Namen der zwölf Apostel des Lamms“ auf den Grundsteinen der Mauer dieser Stadt aufgeschrieben sein lässt. Dass die himmlische Verklärung der Apostel (mit Ausnahme des Johannes) schon in der Gegenwart vorausgesetzt werde, trifft auf Offenbg. 21, 14 ebensowenig zu als auf Offenbg. 18, 20. Und der Doppelgänger des Apostels, welchen Ewald mit Wahrscheinlichkeit in dem Presbyter Johannes wieder findet, muss vollends alles Zutrauen zu seiner Ansicht zerstören, weil derselbe einer viel spätern Zeit angehört und von Papias (bei Eusebius KG. III, 39) noch als lebend vorausgesetzt wird, vergl. meine Evangelien S. 339, Anm. 4. Was soll man gar von der alljährlichen Rundschau der Ewald'-

bleibt. Gerade in Ephesus, wo Paulus den Grund des Christenthums gelegt hatte, werden falsche Apostel bekämpft (2, 2). Und an den Bileamiten oder Nikolaiten wird eben jenes φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι gerügt (2, 14. 20), welches für das jüdische Bewusstsein der Hauptanstoss an der heidnischen Lebensweise war, während es von Paulus ganz anders angesehen ward. Aus der Art, wie Paulus sowohl auf den Genuss von Götzenopferfleisch als auch auf die πορνεία den Grundsatz der christlichen Freiheit anwandte, ist es leicht zu begreifen, dass Beides entweder durch weiter gehende Anhänger des Paulus ohne jene Rücksicht auf Andre, welche Paulus bei dem Götzenopferfleische empfahl, wirklich unbedenklich ausgeübt, oder aber dem Paulinismus von seinen Gegnern zur Last gelegt ward. Auch in dem erstern Falle ist die Ansicht des Apostels Johannes, welcher das φαγεῖν εἰδωλόθυτα schlechthin verwirft, von derjenigen des Paulus wesentlich verschieden [1]). Ebenso wenig stimmt der Seher der Apokalypse in dem Gewichte, welches er stets auf die Werke legt (2, 2. 5. 3, 1. 13, 10. 14, 12. 13. 20, 12), mit Paulus überein. Und wenn er auch schon zahlreiche Heiden in die Messias-Gemeinde aufnimmt (7, 9. 14, 3. 4, vgl. 5, 9), so hält er doch für dieselbe immer noch die Grundanschauung des zwölfstämmigen Israel fest

schen Jahrbücher über die neuesten schriftstellerischen Erscheinungen sagen, wenn dieselben sich in ihrem wissenschaftlichsten Theile solche Blössen geben!

1) Ritschl deutet auch hier, wie bei dem Aposteldecret, die πορνεία in eine Gleichgültigkeit gegen die mosaischen Ehegebote um (a. a. O. S. 135). Allein es trifft schwerlich zu, wenn er sich auf die Erwähnung des Bileam und der Isabel (Offenbg. 2, 14. 20) beruft, welche die Israeliten nicht überhaupt zur Unzucht, sondern zu ehelichen Verbindungen mit den Kananitern angeleitet haben sollen (4 Mos. 31, 16. 24, 1 f. 1 Kön. 16, 31). Die Verehrung des Baal Peor, zu welcher Bileam die Israeliten verführte, war wirklich mit Preisgebung junger Mädchen verbunden, und so war es auch bei der Verehrung von Baal und Astarte, welche Isabel in Israel einführte, der Fall.

(7, 4 f. 14, 4. 21, 12, vergl. Matth. 19, 28). Wegen des hartnäckigen Unglaubens der Juden mussten freilich auch gläubige Heiden zugelassen und in das zwölfstämmige Israel des Messias aufgenommen werden. Allein es ist sehr die Frage, ob der Apokalyptiker so ohne Weiteres die Erfolge der paulinischen Heidenbekehrung, wie er sie vorfand, anerkannt haben sollte. Bei seiner Grundansicht von Glauben und Werken wissen wir ja gar nicht, ob er den Eintritt in die Gemeinde des Messias bei den gläubigen Heiden nicht von einer Verpflichtung zum Kerne der Gesetzeswerke abhängig gemacht hat. Wie treu der Apostel Johannes immer noch an den Grundsätzen des Judenchristenthums festhält, sieht man namentlich aus der Art, wie er den Unterschied von Juden und Heiden als einen unauslöschlichen nicht nur in dem tausendjährigen Reiche Christi (20, 3), sondern sogar noch im Reiche der Vollendung (20, 8. 21, 24. 25. 22, 2) festhält[1]. Auch der Tempel zu

---

1) Es ist in der That eine verzweifelte Ausflucht, wenn Lechler a. a. O. S. 205 die ἔθνη an jenen Stellen nicht wie sonst in dem ganzen Buche (2, 26. 27. 12, 5. 15, 4. 19, 15. 20, 3. 8) als Heiden, sondern bloss als Völker gefasst wissen will. Ebenso wenig stossen auch die zwei Hauptgründe Ritschl's (a. a. O. S. 120 f.) das Judenchristenthum der Apokalypse um. Derselbe glaubt erstlich, die Anerkennung der vollen Gottheit des erhöhten Christus aus dem geheimnissvollen Namen 19, 12. 16 (vergl. 2, 17. 3, 12. 14) erschliessen zu dürfen, was misslich genug ist. Zweitens findet er in der wiederholten Bezeichnung Christi als des geschlachteten Lamms (5, 6. 7, 14. 12, 11. 13, 8 u. 5.) unverkennbar die Auffassung Christi als des wahren Paschalamms, die Vorstellung von dem neuen, durch den Erlösungstod gegründeten Bunde und der Aufhebung des alten. Allein schon die Thatsache steht nicht ganz fest. Die gewöhnliche Erklärung von dem jesajanischen Bilde des gleich einem Lamme sanftmüthigen Knechtes Gottes (Jes. 53, vgl. Apg. 8, 32. 33. 1 Petr. 2, 24) wird wenigstens durch den Zorn des Lammes (Offenb. 6, 16) nicht ausgeschlossen, welcher ja erst bei dem Strafgerichte eintritt. Und die „allgemeine" apostolische Vorstellung, welche Ritschl weiter geltend macht, dass Christus als das wahre Paschalamm gestorben ist (1 Kor. 5, 7. 1 Petr. 1, 19. Ev. Joh. 19, 36), nebst

Jerusalem soll ja noch erhalten bleiben (11, 1 f.) und erst in dem neuen Jerusalem durch die Einwohnung Gottes überflüssig werden (21, 22). Ist nun das Judenchristenthum des Johannes gleichwohl schon dazu fortgeschritten, auch gläubige Heiden als Mitglieder der zwölfstämmigen Messiasgemeinde anzuerkennen, so enthält es auch schon in der Art, wie hier vor Allem der Genuss des Götzenopferfleisches und die πορνεία an der heidnischen Lebensweise verabscheut wird, den ersten Keim zu jenen Bedingungen des Aposteldecrets, unter welchen man auf paulinischer Seite die Anerkennung der sonstigen Gesetzesfreiheit heidnischer Christen von den Judenchristen zu erreichen versuchte [1]). Und eine solche Stellung der beiden Grundbestandtheile der Christenheit, wie sie das Aposteldecret ent-

---

der Verbreitung dieses Typus in der altchristlichen Literatur (*Testam. XII Patriarch. Joseph.* 19. *Benj.* 3, Justin, *Dial. c. Tr. c.* 111) lässt sich doch auch nicht so unzweifelhaft auf die Apokalypse übertragen, weil auch der jesajanische Typus im Neuen Test. (Apg. 8, 32. 33. 1 Petr. 2, 24) und ausserhalb desselben (bei Justin, *Dial. c.* 72, Clemens v. Alex. im *Chron. pasch. p.* 14) Bestätigung findet. Und selbst wenn der Apokalyptiker den Tod Jesu schon als das erlösende Paschaopfer aufgefasst haben sollte, so würden wir immer nur einen Keim und Ansatz zu einer Vorstellung haben, deren volle Entwickelung Ritschl ihm beilegt. Wie geläufig übrigens die Bilder von Lämmern, Schafen und Farren in der jüdischen Apokalyptik waren, kann man aus Henoch C. 90 sehen. Sonst vgl. Baur, Christ. d. drei ersten Jahrhunderte S. 140.

1) Hieraus mag man ermessen, mit welchem Rechte Ritschl a. a. O. S. 132 f. sagen kann, es liege ein Widerspruch in der Annahme, dass die Judenchristen in der nachapostolischen Zeit unter den Bedingungen des Aposteldecrets eine Versöhnung und kirchliche Einigung mit den Heidenchristen eingegangen wären. Die neuere Kritik betrachtet das Aposteldecret, in welchem die versöhnliche Absicht der ganzen Apostelgeschichte deutlich hervortritt, vielmehr als den „Friedensvorschlag eines Pauliners, welcher die Anerkennung des Heidenchristenthums von Seite der Judenchristen durch Zugeständnisse an den Judaismus erkaufen und in diesem Sinn auf beide Parteien wirken will" (Zeller, Apostelgesch. S. 363).

hält, ergiebt sich, so wenig sie der Entwickelung des apostolischen Zeitalters zum Grunde gelegen haben kann, sehr einfach aus einem spätern Vermittelungsversuche.

2. Der Essäismus und das Judenchristenthum.

Je enger sich das urapostolische Christenthum, wie wir gesehen haben, noch immer an das Judenthum anschloss, desto unabweislicher ist auch die Frage, wie es sich zu den verschiedenen Gestalten des damaligen Judenthums verhielt. In dieser Hinsicht kann auch Ritschl die feindliche Stellung nur bestätigen, welche man zwischen dem Christenthum überhaupt und den Schulen der Sadducäer und der Pharisäer annimmt. Während man aber sonst den Essäismus gewöhnlich als diejenige Gestalt des spätern Judenthums ansieht, welche dem Christenthum am nächsten stand, trägt Ritschl (a. a. O. S. S. 179 f.) eine solche Auffassung des Essäismus vor, nach welcher derselbe dem Christenthum innerlich ebenso fern stehen würde, als der Sadducäismus und der Pharisäismus. Gerade aus dem separatistischen Bestreben, die priesterliche Heiligkeit Israels (2 Mos. 19, 2) in rituell-gesetzlicher Weise durchzuführen, soll das abgesonderte Vereinsleben des Essäismus hervorgegangen sein. Mit dieser Ansicht bin ich zwar darin übereingetroffen, dass ich den Essäismus gleichfalls aus einem innern Bildungstrieb des Judenthums ableite, und keineswegs als einen Absenker griechischer Philosophie oder jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie ansehen kann, wie es namentlich von Zeller[1]) geschehen ist. Aber den eigentlichen Bildungskeim des Essäismus glaube ich vielmehr in der apokalyptischen Schule des Judenthums, diesem letzten Nachklange des hebräischen Prophetismus gefunden zu ha-

1) Griech. Philosophie III, 2, S. 589 f., dann in der Abhandlung „über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum", Theol. Jahrb. 1856, H. 3, S. 401 – 433.

ben, und als die Seele desselben habe ich die sehnsüchtige Erwartung der herrlichen Zukunft Israels und das Streben nach einer durchgreifenden Vorbereitung auf diese neue Wendung der Dinge aufgefasst[1]). Ich kann daher den Essäismus nur als die kräftigste Erscheinung jener Erwartung auffassen, welche dem Evangelium seine ersten Jünger zuführte, und muss einen nachhaltigen Einfluss desselben auf die ursprüngliche Gestalt des Christenthums behaupten. Ritschl will dagegen diesen Einfluss nur bei dem entschieden antipaulinischen Judenchristenthum zugeben, welches durch Verschmelzung mit dem Essäismus seine festeste Gestalt erhalten habe, und lässt diese Verschmelzung erst nach der Zerstörung Jerusalems vor sich gehen (a. a. O. S. 220 f.). Da er jedoch bei den Christen zu Rom und Kolossä schon zu Lebzeiten des Paulus Züge essäischer Sitte wahrnimmt (a. a. O. S. 232 f.), so wird es erlaubt sein, seine Auffassung des Essäismus schon hier eingehend zu prüfen, zumal da ich die Versicherung, dass die Essäer nichts von den religiösen Anschauungen der alttestamentlichen Propheten verrathen, ganz ausser dem Bereiche des Einflusses der prophetischen Literatur des Alten Testaments stehen, und dass auch das prophetische Bild des Messias, wie es im Glauben des Volks lebte, den Essäern fremd geblieben sei (a. a. O. S. 201 f.), nur als gegen meine Ansicht gerichtet betrachten kann.

Es handelt sich aber bei dem Essäismus nicht bloss um die Frage, ob derselbe als der letzte Ausläufer des alttestamentlichen Prophetismus oder als eine eigenthümliche Nachbildung des alttestamentlichen Priesterthums anzusehen ist, sondern diese beiden Ansichten finden gleichmässig Widerspruch bei derjenigen Auffassung, welche den Essäismus

1) In meinem Werke über die jüdische Apokalyptik. Jena 1857, S. 215 f.

als einen Ausläufer heidnisch-dualistischer Speculation auf jüdischem Gebiete betrachtet. So hat W. Mangold die dualistisch-theosophische Grundlage des Essäismus auf's Neue sehr bestimmt behauptet [1]). Schon unter den Ptolemäern müsse sich in Alexandrien durch die innige Berührung mit ägyptischem Heidenthum und mit griechischer Philosophie, namentlich mit altpythagoräischen und platonischen Ideen, in der lebendigen Reibung dieser Gegensätze die Mischung zweier Weltanschauungen vollzogen haben, welche in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, deren höchste und späteste Vollendung in den Schriften Philo's vorlag, ihren wissenschaftlichen Ausdruck fand. Aus dieser Philosophie stammen die dualistischen Elemente des Essäismus, in welchem Mangold die allegorische Auslegung des Alten Test., eine dualistische Fassung des Verhältnisses von Leib und Seele, Beschäftigung mit Philosophie und deutliche Spuren des Sonnenkults nachweisen zu können meint. Und zwar waren es zuerst die ägyptischen Therapeuten, welche die Grundsätze der griechisch-jüdischen Philosophie praktisch durchzuführen suchten. Allein, wenn auch die Theorie erst durch die Praxis nach Palästina verpflanzt wurde, so soll doch auch der palästinische Essäismus seinem Wesen nach ein Versuch eifriger Anhänger jener Philosophie sein, die dualistischen Grundsätze des jüdischen Alexandrinismus praktisch durchzuführen (a. a. O. S. 56 f.). So bestimmt diese Ansicht nun auch meiner Auffassung entgegentritt, so bietet sie mir doch eine wesentliche Berührung dar, in welcher ich mehr als Ritschl mit derselben zusammentreffe, nämlich den Gesichtspunct der Askese, unter welchen die Praxis der Essäer gestellt wird. Es fragt sich nur, ob diese Askese der Ausfluss einer dualistischen Speculation gewesen sein sollte, oder

1) Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Marburg 1856, S. 32 f.

vielmehr durch die ächt jüdische Erwartung eines neuen prophetischen und messianischen Zeitalters, zu welchem man sich ernstlich vorbereiten wollte, hervorgerufen ward.

Die Grundlage der ganzen Ansicht Ritschl's sind die feierlichen Gemeindemahlzeiten der Essäer, welche nach der Beschreibung des Josephus (*b. iud. II*, 8, 5) allerdings als Opfermahlzeiten mit eigenen erwählten Priestern erscheinen. Hier nimmt Ritschl das Wesen einer Priestergesellschaft in drei Hauptzügen wahr, in den heiligen Bädern vor dem Mahle, in der durch Gebet geweihten Speise, welche die einzige Nahrung der Essäer bildete, und in der weissen Kleidung, welche sie bei dem Mahle anlegten (a. a. O. S. 180 f.). Bei diesen heiligen Mahlen gesteht Mangold die Scheinbarkeit der Ritschl'schen Ansicht zu (a. a. O. S. 53 f.). Josephus schildere dieselben offenbar als Cultushandlungen, das Versammlungshaus werde als Heiligthum bezeichnet, welches kein Ungeweihter, nicht einmal ein Novize betreten darf. „Die Tischgenossen erscheinen nach einer unmittelbar vorausgehenden Lustration in priesterlicher Reinheit und im weissen, heiligen Priesterkleid, das nach dem Mahle wieder abgelegt wird; die Speise wird durch das Gebet der Priester zur Opferspeise geweiht, beim Mahle selbst herrscht das feierliche Schweigen und der Ernst des Gottesdienstes.“ Soll nun gleichwohl die dualistische Grundlage des Essäismus aufrecht erhalten werden, so bleibt nichts übrig, als die therapeutischen Mahlzeiten herbeizuziehen, in welchen Mangold ebensowohl eine Nachbildung des Paschamahls, als auch eine Bethätigung der dualistischen Grundanschauung sieht. „Denn weil Aegypten constant in der alexandrinischen Symbolik den Leib bedeutet, und das Passah an die Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft erinnert, so feiert das Passahmahl im Sinn der allegorisirenden Alexandriner — und allegorische Interpretation üben die Essener ja auch — den Uebergang aus den Banden der Materie in

das Reich des reinen Geistes. Auf diese Weise liessen sich auch die Mahle der Essener in das System einer dualistischen Askese einfügen; das Ziel dieser Askese würde dann täglich wenigstens in der Idee von jedem Gliede der Secte ergriffen. Bei dieser Deutung der essenischen Mahle bliebe die Handlung eine gottesdienstliche, das Versammlungshaus ein Heiligthum, die Speise Opferspeise; dagegen symbolisirten die Lustrationen und die weissen Gewänder, die im Text des Josephus übrigens nicht als priesterlich bezeichnet werden, nicht mehr den priesterlichen Charakter des Esseners, sondern die angestrebte Reinheit des Asketen, der sich von der Befleckung durch die Materie losmachen will.“ Während nun aber die Therapeuten nur an wirklichen Festtagen, am Sabbat und in besonders feierlicher Weise an jedem siebenten Sabbat, ein solches Paschamahl begangen hätten, würden die Essäer die Paschaidee schon auf das tägliche Mahl übertragen haben. So sollen auch die essäischen Mahle auf dualistische Grundanschauungen zurückführen. Diese ganze Ableitung ist in der That so künstlich und verwickelt, dass sie gegen die Grundansicht, welcher sie dienen soll, von vorn herein einnehmen muss. Es ist reine Vermuthung ohne allen Anhalt in den Quellen, dass die Therapeuten in ihren feierlichen Nachtmahlzeiten an dem je siebenten Sabbat die Paschaidee in dem Doppelsinn des Auszugs aus Aegypten und der Erlösung aus den Banden der Materie vor Augen gehabt haben sollen, und die natürliche Wahrscheinlichkeit spricht vielmehr dafür, dass die therapeutischen Mahlzeiten als eine Steigerung der einfachern essäischen Mahle das Spätere waren. Das tägliche Gemeindemahl der arbeitsamen Essäer musste bei den rein asketischen und beschaulichen Therapeuten auf den Sabbat als den Tag der Ruhe von aller Askese beschränkt werden, und das besonders ausgezeichnete Gemeindemahl am 50sten Tage beschliesst nur eine Siebenzahl von Sabba-

ten. Die Wahl der Nacht ist die blosse Folge jener gesteigerten Askese, welche die Arbeit des ganzen Tages war, so dass die Therapeuten vor Sonnenuntergang weder Speise noch Trank zu sich nahmen. Bei den Essäern lässt sich übrigens, wie wir sehen werden, nicht einmal die allegorische Auslegung nachweisen, so dass ihr feierliches Gemeindemahl um so weniger die Durchführung der Paschaidee in dem Sinne eines Auszugs aus den Banden der Materie gewesen sein kann. Freilich sind wir desshalb auch nicht genöthigt, die Vorstellung Ritschl's von der essäischen Priestergesellschaft anzunehmen. Wir brauchen das Bad vor dem heiligen Mahle gar nicht als eine Steigerung der Reinigung von Händen und Füssen anzusehen, welche die Priester vor jeder Dienstleistung vornehmen mussten (2 Mos. 30, 17—21), da es weit näher liegt, an die Waschungen und Bäder zu denken, durch welche sich die Juden bekanntlich zu ihren Gebeten vorbereiteten [1]). Ueber die heilige, gewiss weisse Kleidung, welche die Essäer bei ihren Mahlzeiten anlegten, bemerkt Mangold mit Recht, dass Josephus sie gar nicht als priesterlich bezeichnet, und es ist in der That gar kein Grund vorhanden, wesshalb man das blosse weisse Gewand schon als ein Zeichen des Priesterthums ansehen sollte [2]). Dasselbe war ein einfacher Ausdruck der freudigen Erhebung über die Mühen der Tagesarbeit und der innern Reinheit, mit welcher die Essäer nach der Weihe des Bades an ihr heiliges Mahl gingen. Bei diesem Mahle selbst finden wir eben nicht jenes allgemeine Priesterthum, welches Ritschl den Essäern zuschreibt, sondern das Eröffnungs- und Schluss-Gebet eines besondern Priesters, welcher ebensowohl von dem Koch und dem Bäcker, welche die Speisen auftragen, als auch

1) Vgl. meine jüdische Apokalyptik S. 36, Anm. 1. S. 74, Anm. 2.
2) Man vergl. dagegen Pred. Sal. 9, 8. Josephus *b. iud. II*, 1, 1.

von der ganzen, seinem Gebete durch eine Lobpreisung Gottes zustimmenden Gemeinde bestimmt unterschieden wird [1]). Wenn nun auch das feierliche Gemeindemahl nebst dem vorhergehenden Bade diejenigen Heiligungen ausmachte, welche die Essäer für vorzüglicher als die Tempelopfer hielten, ja als ihre eigenen Opfer verrichteten (Josephus, *Ant. XVIII*, 1, 5), und wenn dieselben auch durch ihren Eintrittsschwur verpflichtet waren, keine andre, als die in ihren Kreisen geweihte Speise zu geniessen: so haben wir doch gar kein Recht, sie als eine eigene Priestergesellschaft anzusehen, und es ist eine sehr schwache Begründung ihres angeblich allgemeinen Priesterthums, dass sie sich desshalb auf die geweihte Opferspeise beschränkt haben sollen, weil die levitischen Priester für ihren Lebensunterhalt auf die Opfergaben angewiesen waren. Durften die levitischen Priester denn gar nichts Andres geniessen? Und welcher Unterschied zwischen den levitischen Priestern, die sich hauptsächlich von den Opfergaben Andrer nährten, und den Essäern, welche sich ausschliesslich auf ihre eigene geweihte Ordensspeise beschränken! Weist diese Beschränkung nicht von vorn herein auf eine eigenthümliche Askese zurück, deren

---

1) Josephus *b. iud. II*, 8, 5: *αὐτοὶ τε καθαροὶ καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος παραγίνονται τὸ δειπνητήριον. καὶ καθισάντων μεθ' ἡσυχίας ὁ μὲν σιτοποιὸς ἐν τάξει παρατίθησιν ἄρτους, ὁ δὲ μάγειρος ἓν ἀγγεῖον ἐξ ἑνὸς ἐδέσματος ἑκάστῳ παρατίθησι. προκατεύχεται δὲ ὁ ἱερεὺς τῆς τροφῆς, καὶ γεύσασθαί τινα πρὶν τῆς εὐχῆς ἀθέμιτον. ἀριστοποιησάμενος δὲ ἐπεύχεται πάλιν· ἀρχόμενοί τε καὶ παυόμενοι γεραίρουσι τὸν θεὸν ὡς χορηγὸν τῆς τροφῆς.* Ich sehe gar keinen Grund, mit Ritschl auf Grund von Josephus *Ant. XVIII*, 1, 5 (wo die *ποίησις σίτου τε καὶ βρωμάτων*, wie Ritschl selbst früher erklärte, recht gut das *ποιεῖν θυσίαν* Jos. *Ant. VI*, 8, 1 oder die Gebetsweihe der Speise bedeuten kann) den erwählten Priestern der Essäer auch die Bereitung der Speisen, das Geschäft der Köche und Bäcker zuzuschreiben. Ausserdem ist Ritschl's Uebersetzung a. a. O. S. 180 ungenau: „und abwechselnd preisen sie Gott als Verleiher der Speise."

Wurzel wir freilich gar nicht in der griechischen Philosophie oder in dem von ihr durchdrungenen jüdischen Alexandrinismus zu suchen brauchen? Wie die weihenden Bäder und die Gebete bei der Mahlzeit bestimmt auf die jüdische Sitte zurückführen, wie auch das weisse Gewand nur der festliche Schmuck gewesen zu sein braucht, welchen die Essäer in der Synagoge anlegten [1]): so ist auch die asketische Beschränkung auf die geweihte Ordensspeise nach aller Wahrscheinlichkeit jüdischen Ursprungs und hängt mit dem Prophetismus zusammen, dessen Einfluss selbst Ritschl a. a. O. S. 181 bei der Gebetsweihe des Brods in der Ansicht zugiebt, dass das Gebet das Opfer der Lippen sei.

Die Askese, welche wir bereits in der Beschränkung auf die geweihte Speise wahrnehmen, tritt noch deutlicher hervor in der Enthaltung von Fleisch- und Wein-Genuss, bei dem grössten Theile der Essäer auch von der Ehe, und die Ableitung dieser Züge aus dem Wesen einer Priestergesellschaft hat bei Ritschl nicht nur nichts Zwingendes, sondern sogar etwas sehr Gezwungenes. Diese dreifache Enthaltsamkeit lässt sich, ganz abgesehen von den Orphikern und Neupythagoreern, bei dem Nachtrieb des Prophetismus in dem spätern Judenthum, bei der apokalyptischen Schule genau nachweisen [2]). Warum sollen die Essäer auch hier das levitische Priesterthum im Auge gehabt haben? Den jüdischen Priestern war der Weingenuss nur so lange verboten, als sie den Dienst am Tempel verrichteten. Nur wenn es sicherer wäre, als es in der That ist, dass die Essäer „in ununterbrochener priesterlicher

1) Vgl. Philo, *quod omnis probus liber* §. 12, *p.* 458.

2) Vgl. meine jüd. Apokalyptik S. 253 f. — Hier füge ich übrigens gelegentlich zur Berichtigung von S. 253, Anmerk. 2. hinzu, dass die Enthaltung des Volks von dem Umgange mit Weibern während der Gesetzgebung auf Sinai schon in dem Alten Test. (2 Mos. 19, 15) erzählt ist.

Function" stehen wollten, dürfte man ihre völlige Enthaltung vom Weine als Ueberbietung des levitischen Priesterthums ansehen [1]). Wie wenig sich die eigenthümlichen Züge des Essäismus überhaupt auf diesem Wege aufhellen lassen, sieht man daraus, dass Ritschl bei der Ehelosigkeit der meisten Essäer die Priester, welche ja heirathen durften, ganz aus dem Spiele lassen und ein altes Missverständniss des Gebots 3 Mos. 15, 18 voraussetzen muss, wie wenn der eheliche Umgang verunreinigte [2]). Desshalb sollen die ehelosen Essäer in der Ehe ein Hinderniss der priesterlichen Reinheit erkannt haben, welche sie in gesteigerter Weise ausüben wollten. Wie viel näher liegt es gerade hier, an die apokalyptische Vorstellung, dass das ehelose Leben zum Empfange höherer Offenbarungen fähiger mache (B. Henoch 83, 2. 85, 3), und an das Vorbild eines solchen Propheten, wie Elias, zu denken! Und woher nun vollends die Enthaltung von Fleischgenuss, während die levitischen Priester recht eigentlich auf das Fleisch der gepferten Thiere angewiesen waren? Hier muss die Stelle des Josephus *Ant. XVIII*, 1, 5 aushelfen, nach welcher die Essäer nur Weihgeschenke in den Tempel sandten, aber keine Opfer darbrachten, weil sie ihre Reinigungen für weit vorzüglicher hielten, und desshalb von dem gemeinsamen Heiligthum ausgeschlossen, die Opfer in ihrem eigenen

---

1) Ritschl schlägt dabei die beiläufige Bestätigung seiner Auffassung durch Philo nicht gering an, welcher die Nüchternheit der ganzen Lebensweise bei den Therapeuten mit der Nüchternheit der Priester bei den Opfern vergleicht (*de vita contemplativa* §. 9, *p*. 483). Allein auf diese blosse Vergleichung ist nicht einmal so viel zu geben, als auf die Vergleichung der Essäer mit den Pythagoreern bei Josephus *Ant. XV*, 10, 4.

2) Spuren dieses Missverständnisses findet Ritschl in 2 Mos. 19, 15. 1 Sam. 21, 5. 2 Sam. 11, 4 uud bei Josephus *c. Apion. II*, 24: *καὶ μετὰ τὴν νόμιμον συνουσίαν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἀπολούσασθαι κελεύει ὁ νόμος.*

Kreise vollzogen. Nun meint Ritschl, die Essäer werden nach 3 Mos. 17, 3—6 die Schlachtung von Opferthieren als ein Vorrecht des Tempels angesehen haben. „Der Zusammenhang ist also der: die Essener wollten bloss Opferspeise geniessen, sie erkennen aber an, dass Thieropfer nur im Tempel geschlachtet werden dürfen, desshalb enthalten sie sich nebst den Thieropfern auch des Fleischgenusses überhaupt.“ Dieselben Essäer, welche sonst das levitische Priesterthum sogar überboten haben sollen, müssen also durch die Enthaltung von Fleischgenuss selbst auf ein Attribut des levitischen Priesterthums verzichten[1]). Wer wollte aber die Enthaltung der Essäer vom Fleischgenuss nicht lieber ganz einfach aus einer Askese, welche schon im Buche Daniel (1, 7f. 10, 2f.) als Vorbereitung für höhere Offenbarungen dient und sowohl im Buche Henoch (7, 4. 5. 98, 11) wie auch in der Apokalypse des Esra (9, 24. 26. 12, 51) Bestätigung findet, als auf diesem doppelten Umwege erklären, dass die Essäer das levitische Priesterthum erstlich durch Beschränkung auf geweihte Opferspeise, zweitens durch Entsagung auf die Thieropfer des Tempels überboten haben sollen? Und das Zutrauen zu der Auffassung Ritsch's muss endlich dadurch ganz wankend werden, dass man sich die Enthaltung der Essäer vom Gebrauche des Salböls gar aus ihrem Bestreben erklären soll, sich von

1) Ritschl unterstützt seine Ansicht hier wieder durch eine Stelle Philo's *de vita contemplativa* §. 10, *p.* 484, wo der Tisch der Therapeuten bei ihren festlichen Mahlzeiten mit dem Tische der Schaubrode im Tempel verglichen wird: „denn es ziemte sich, dass das Einfachste und Reinste dem vornehmsten Theile des Heiligen (*τῶν ἱερῶν*, die Uebersetzung Priester bei Ritschl beruht auf einer blossen Conjectur Mangey's, welcher *τῶν ἱερέων* vermuthete) bestimmt sei, als Preis des Dienstes, dass aber die Andern zwar Gleiches erstrebten, aber der Brode sich enthalten, damit die Bessern einen Vorzug haben.“ Hier schreibt Philo den Therapeuten übrigens gar keine Ueberhebung über das levitische Priesterthum, sondern vielmehr eine Anerkennung seiner höhern Vorzüglichkeit zu.

dem levitischen Priesterthum äusserlich zu unterscheiden. Josephus berichtet *b. iud. II*, 8, 3 über dieselben: „Für einen Flecken halten sie das Oel, und wenn Jemand unfreiwillig gesalbt wird, so reibt er sich den Leib ab; denn das Trockensein (τὸ αὐχμεῖν) halten sie für gut und immer weiss gekleidet zu sein." Es liegt hier so nahe, dass die Essäer wegen ihrer asketischen Grundrichtung den Luxus des Salböls (vgl. Ps. 45, 8. Pred. 9, 8. Dan. 10, 2. Matth. 6, 17) vermieden, wie ja auch die weisse Tracht einen Gegensatz gegen bunte, üppige Kleider bildet. Es ist gar kein Grund, den Essäern mit Ritschl, welcher das αὐχμεῖν ganz ohne Noth „schmutzig sein" übersetzt [1]), eine besondre Vorliebe für den Schmutz zuzuschreiben. Es liegt aber auch ganz fern, den Abscheu der Essäer gegen das Oel mit demselben Gelehrten aus absichtlicher Unterscheidung von dem levitischen Priesterthum, welches gerade durch Salbung übertragen ward (2 Mos. 29, 7. 21. 3 Mos. 8, 12. 30. 10, 7), zu erklären. Die wahre Bedeutung der Salbung, welche die Essäer ganz unterliessen, ergiebt sich vielmehr aus der abweichenden Sitte der verwandten Therapeuten, sich zur Feier des Sabbats als eines frohen Erholungstages festlich zu salben [2]).

Je weniger sich das Priesterthum der Essäer gerade in denjenigen Zügen, auf welche Ritschl das Hauptgewicht legt, nachweisen lässt, desto weniger haben wir auch Grund, alles Uebrige, die Verwerfung des Eides nach dem Eintrittsschwur, die Aufhebung der Sklaverei, die Gütergemeinschaft, das Noviziat und die Klassenabtheilung aus dem behaupteten Priesterthum abzuleiten. Gerade bei dem Noviziat und der Klassenabtheilung tritt der Gesichtspunct

---

1) Die weissen Feierkleider sind auch wohl von der gewöhnlichen Arbeitstracht zu unterscheiden, welche ganz aufgetragen wurde, vergl. meine jüd. Apokalyptik S. 263 f.

2) Vgl. Philo, *De vita contemplativa* §. 4, *p.* 477.

der Askese recht deutlich hervor, weil die Essäer, wie Josephus *b. iud. II*, 8, 10 sagt, eben *κατὰ χρόνον ἀσκήσεως* in vier Abtheilungen zerfielen. Aus der gemeinschaftlichen Askese erklärt sich auch die Gütergemeinschaft und die Aufhebung der Sklaverei recht gut, weil die Strenge des Vereinslebens durch die Unterschiede des Besitzes und der Stände gehemmt werden musste. Und der Eid durfte desshalb nicht mehr gestattet werden, weil der Eintrittsschwur eine völlige Sinnesänderung und Lebenserneuerung, ein stetiges Wirken für Gerechtigkeit und Wahrheit eröffnen sollte. Es fragt sich nur, ob wir die Wurzel dieser Askese in dem Judenthum selbst, oder vielmehr in der griechischen Philosophie und dem von ihr durchdrungenen jüdischen Alexandrinismus zu suchen haben. Dieser letztern Ansicht hat Ritschl in der neuesten Darstellung sogar grosse Zugeständnisse gemacht, und obwohl sie sich bei den essäischen Gemeindemahlen bereits als unzureichend erwiesen hat, kann doch die Prüfung der Hauptgründe nicht umgangen werden, welche Mangold neuestens vorgetragen hat. Als zwingende Gründe sollen nämlich die allegorische Auslegung des Alten Test., das dualistische Verhältniss von Leib und Seele, die Beschäftigung mit Philosophie und die deutlichen Spuren des Sonnencults gelten.

Die allegorische Schriftauslegung der Essäer glaubt auch Mangold a. a. O. S. 41 f. ganz sicher zu haben in der Stelle Philo's *qu. o. probus liber* §. 12, *p.* 458 über die Sabbatfeier der Essäer in den Synagogen: *Εἶθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει· τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.* Diese Stelle erhält einen ganz verschiedenen Sinn, wenn man das *παρελθών* in dem Sinne von herbei-, hinzutreten, oder wenn man es in dem Sinne von vorübergehen fasst. In jenem Falle würde der Redner auftreten, um das, was in den vorgele-

senen Abschnitten der heiligen Schrift nicht bekannt ist, zu deuten und auszulegen. In dem andern Falle würde er vielmehr das, was nicht bekannt ist und zu der Geheimlehre gehört, bei seiner Auslegung des vorgelesenen Abschnitts übergehen. Die letztere Erklärung habe ich mit Ritschl (Theol. Jahrb. 1855, S. 339 f.) in meinem Werke über die jüdische Apokalyptik S. 268. 273 f. vertreten und Mangold hat wenigstens die Fassung von *παρελθών* angenommen. Sind auch an sich beide Erklärungen gleich möglich, so entscheidet doch der Zusammenhang für die zweite, weil der Schluss, dass die Essäer in ihrem alterthümlichen Philosophiren meistens bei den blossen Symbolen stehen blieben, nicht die allegorische Auslegung des Symbolischen, sondern vielmehr nur die Uebergehung des Geheimnissvollern bei der Schriftauslegung begründen kann. So müssen wir uns die Schriftauslegung in den Synagogen der Essäer auch desshalb vorstellen, weil hier jedenfalls die Novizen mit anwesend waren, vor welchen der Schriftausleger alles dasjenige verbergen musste, was mit der Geheimlehre des Vereins zusammenhing[1]). Und wie Philo

---

1) Zur Sache vgl. Philo, *De special. legg. III*, §. 1, *p.* 300: *ἰδού γέ τοι τολμῶ μὴ μόνον τοῖς ἱεροῖς Μωσέως ἑρμηνεύμασιν ἐντυγχάνειν, ἀλλὰ καὶ φιλεπιστημόνως διακύπτειν εἰς ἕκαστον, καὶ ὅσα μὴ γνώριμα τοῖς πολλοῖς διαφυλάττειν καὶ ἀναφαίνειν σκοπεῖν.* Und was das *διὰ συμβόλων φιλοσοφεῖσθαι* betrifft, so erhält man hauptsächlich durch die Stelle *de vita Mosis I*, 5, *p.* 84 Licht, nach welcher die Aegyptier überliefert haben sollen *καὶ προσέτι τὴν διὰ συμβόλων φιλοσοφίαν, ἣν ἐν τοῖς λεγομένοις ἱεροῖς γράμμασιν ἐπιδείκνυνται, καὶ διὰ τῆς τῶν ζώων ἀποδοχῆς, ἃ καὶ θεῶν τιμαῖς γεραίρουσι.* Die nur den Geweihten zugänglichen Hieroglyphen der Aegyptier und ihre Verehrung der Thiere waren also in dem Sinne Philo's ein symbolisches Philosophiren. so dass wir dasselbe auch bei den Essäern hauptsächlich in geheimnissvolle Zeichen und Gebräuche setzen dürfen. Vgl. auch *qu. o. probus liber* §. 4, *p.* 449 *sq.*: *ὁ δὲ δή τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης τὰς τοῦ σοφοῦ χεῖρας βαρείας εἰσάγει, διὰ συμβόλων τὰς πράξεις αἰνιττόμενος, οὐκ ἐπιπολαίως, ἀλλὰ παγίως ἐρηρεισμένας ἀπὸ διανοίας ἀῤῥεπούς.* Auch aus dieser Stelle

vorher gesagt hatte, dass die Essäer den logischen Theil der Philosophie, als nicht nothwendig zur Tugend, den Wortjägern, den physischen, mit Ausnahme der Lehre von Gott und der Entstehung der Welt, als über den Menschen hinausgehend, den transcendentalen Schwärmern (*μετεωρολέσχαις*) überlassen, und nur den ethischen Theil auf Grundlage der väterlichen Gesetze bearbeiten: so lässt er uns auch darüber gar nicht im Zweifel, dass die öffentlichen Vorträge über die Schrift bei den Essäern hauptsächlich praktischer, ethischer Art waren, indem er sogleich fortfährt: *παιδεύονται δὲ εὐσέβειαν, ὁσιότητα, δικαιοσύνην, οἰκονομίαν, πολιτείαν, ἐπιστήμην τῶν πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ ἀδιαφόρων, αἱρέσεις ὧν χρὴ καὶ φυγὰς τῶν ἐναντίων, ὅροις καὶ κανόσι τριττοῖς χρώμενοι, τῷ τε φιλοθέῳ καὶ φιλαρέτῳ καὶ φιλανθρώπῳ.* Was Mangold gegen diese Fassung der Stelle vorbringt, kommt nur darauf hinaus, dass der Satz *τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται* sich an *ἕτερος τῶν ἐμπειροτά-*

---

sieht man, dass das, was Philo symbolische Philosophie nennt, namentlich in Handlungen besteht, wie man aus der ersten erkennt, dass es dasjenige *ὅσα μὴ γνώριμα τοῖς πολλοῖς* andeutet. Es ist dann allerdings das Geschäft der allegorischen Erklärung, das Symbolische zu enthüllen, wie Philo selbst *de sacr. Abel. et Caini* §. 11, *p.* 170 das *τριῶν ἡμερῶν ὁδὸν ἀποστάντες* 1 Mos. 30, 36 so auslegt: *συμβολικῶς ἅπαντα χωρισθέντες τὸν αἰῶνα τοῦ σπουδαίου· τριμερὴς γὰρ ὁ χρόνος κτλ.* Aber eben desshalb geht die Allegorie über die *διὰ συμβόλων φιλοσοφία* zu dem *γυμνὰ τὰ πράγματα θεωρεῖν* (*de Abrahamo* §. 41, *p.* 34) hinaus. Und wenn wir die Aussage Philo's *de special. legg. III*, 32, *p.* 329: *ἤδε μὲν αἰτία, ἣ παρὰ πολλοῖς εἴωθε λέγεσθαι· ἑτέραν δὲ ἤκουσα θεσπεσίων ἀνδρῶν, τὰ πλεῖστα τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὑπολαμβανόντων εἶναι σύμβολα φανερὰ ἀφανῶν καὶ ῥητὰ ἀῤῥήτων* vergleichen, so dürfen wir die fragliche Stelle um so mehr nur so verstehen, dass das Geheime (*τὰ μὴ γνώριμα*) in den Synagogen-Vorträgen der Essäer übergangen wurde, weil sie es meistens bei der symbolischen Andeutung bewenden liessen. Für diese Auffassung spricht auch die „alterthümliche“ Art und Weise, in welcher Philo den Abstand jener öffentlichen Vorträge von seiner allegorischen Auslegungsweise ausdrückt.

των als Begründung anschliessen soll. Dann würde der Sinn sein: der Erklärer muss eins der erfahrensten Glieder der Secte sein, weil die Weisheit derselben διὰ συμβόλων entwickelt [?] wird, mit denen — was als Gegensatz aus ἐμπειρότατος herauszulesen ist — nicht jeder gewöhnliche Essäer umzugehen versteht. „Einer liest die Schrift vor, ein Andrer knüpft Belehrungen daran, bei denen er das, was auf die Physik Bezug hat, übergeht und sich auf die Ethik beschränkt. Die durch ὅσα μὴ γνώριμα παρελθών angedeutete Beschränkung des Inhalts dieser Lehrvorträge auf die Ethik schliesst aber den Gebrauch der allegorischen Interpretation so gewiss nicht aus, als die Alexandriner vorzugsweise ihr System der Ethik durch diese Art der Auslegung aus dem väterlichen Gesetz ableiten. Trotz der Worte ὅσα μὴ γνώριμα παρελθών wird also unsre Stelle als Zeugniss für den Gebrauch der allegorischen Interpretation bei den Essenern gelten müssen.“ Aber ist nicht der Hauptbegriff, auf welchen man den Begründungssatz am natürlichsten beziehen muss, vielmehr die Beschränkung des ἀναδιδάσκειν durch den Ausschluss des Geheimen? Und wenn diese Ausschliessung des Geheimen näher als ein Stehenbleiben bei den Symbolen bestimmt wird, so haben wir gar keinen Grund, den praktischen Inhalt der „altmodigen“ Vorträge durch allegorische Schrifterklärung zu vermitteln. Es ist auch gar nicht abzusehen, mit welchem Rechte Ritschl seine frühere, richtigere Auffassung jetzt ausdrücklich zurücknimmt (a. a. O. S. 197). Es fehlt jeder Beweis für die Anwendung der allegorischen Schriftauslegung bei den Essäern.

Wenn Philo in seiner Vergleichung der essäischen Lehre mit der griechischen Philosophie bei den Essäern die Logik gar nicht, die Physik nur in den Lehren von Gott und Entstehung der Welt, die Ethik nur als Auslegung

des mosaischen Gesetzes wieder findet[1]): so sieht man überhaupt, wie wenig es mit der angeblichen Philosophie derselben auf sich hat, und wie schwach die Annahme eines Einflusses griechischer Philosopheme auf die Essäer begründet ist. In der That wirft auch nur eine einzige Stelle des Josephus *b. iud. II*, 8, 11 über die Unsterblichkeitslehre der Essäer einen gewissen philosophischen Schein auf dieselben: *Καὶ γὰρ ἔῤῥωται παρ' αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν, καὶ συμπλέκεσθαι μὲν ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος ὥσπερ εἱρκταῖς τοῖς σώμασιν ἴυγγί τινι φυσικῇ κατασπωμένας.* „Offenbar", sagt Mangold a. a. O. S. 45, „begegnet uns in dieser Schilderung der essenischen Lehre vom Verhältniss zwischen Leib und Seele der ausgeprägteste Dualismus; dass die Seelen aus dem reinsten Aether des Geistes wie durch einen unwiderstehlichen Liebeszauber in die Körperwelt herabgezogen seien, dass der Körper der Kerker der Seele und, weil er der Materie angehöre, der Quell aller Sünde und alles Unvollkommenen sei — das sind bekannte Sätze der heidnisch-dualistischen und der jüdisch-alexandrinischen Philosophie. Haben die Essener diese Anschauungen wirklich gehabt, so können sie dieselben gewiss nicht aus dem palästinensischen Judenthum entwickelt, sondern nur von Alexandrien aus aufgenommen haben." Josephus soll also ein ausdrückliches Zeugniss für den theoretischen Dualismus der Essäer geben, und eine wesentliche Lücke in den Berichten Philo's ausfüllen. Dagegen bemerkt Ritschl in seiner neuesten Darstellung (S. 199), die Vorstellung, dass die unsterblichen Seelen aus dem feinsten Aether kommend, durch einen na-

---

1) *Qu. o. probus liber* §. 12, *p.* 458: *τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου.*

türlichen Zauber herabgezogen, von den Leibern wie von Gefängnissen umfasst würden, sei zwar bei Philo und den Neupythagoreern heimisch, aber nicht eigentlich dualistisch, sie könne also auch nicht dafür bürgen, dass die Essener ihre Weltansicht und Lebenspraxis auf den Dualismus zwischen Geist und Materie gegründet haben. „Allerdings kann nun nicht geleugnet werden, dass diese Vorstellung der Essener griechisch-philosophischen Ursprungs ist; aber sie ist die einzige Ansicht dieser Art bei jener Secte und beweist nur, dass dieselbe auch schon in ihrer palästinensischen Heimath für fremde Einflüsse zugänglich war.“ Allein, wenn sich schon das nicht leugnen lässt, dass Josephus an dieser Stelle die jüdischen Vorstellungen von den Aufenthaltsörtern der Todten in griechische Farben gekleidet hat, so ist es auch wohl zu beachten, dass uns ähnliche Vorstellungen von Seele und Leib in der zwar in Aegypten verfassten, aber sich ganz in den volksthümlichen Anschauungen des Judenthums bewegenden Apokalypse des Esra begegnen. Das göttliche Ebenbild in dem Menschen und sein sterblicher Leib, das vor- und überirdische Paradies, in welchem sich der Mensch ursprünglich nicht behaupten konnte, und die irdische Welt bilden schon hier, wo sich sonst gar kein Einfluss griechischer Philosophie nachweisen lässt, einen sehr schroffen Gegensatz [1]. Und bedenken wir das asketische Streben, welches den ganzen Essäismus beherrscht, so ist es ganz leicht zu begreifen, dass die strenge Zucht des Leibes und der Sinnlichkeit in der gesteigerten Vorstellung von dem überirdischen Wesen der Seele ihren Ausdruck fand. Sollten gleichwohl auch fremdartige Einflüsse eingewirkt haben, so kann man eher an die persische Lehre von den Fervers, den Genien aller Menschen denken [2]. Josephus hat jedenfalls auch die See-

1) Vgl. meine jüd. Apokalyptik S. 230. 239. 276.

2) Vgl. M. Duncker, Gesch. des Alterth., 2. Aufl. Bd. 2, S. 359.

lenlehre der Essäer in einem so viel als möglich griechischen Lichte dargestellt.

Es bleibt also nur noch der Sonnencultus als Beweis für die griechischen Einflüsse in dem Essäismus übrig. Josephus erwähnt es *b. iud. II*, 8, 5 als ein Zeichen der Frömmigkeit der Essäer, dass sie *πρὶν ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχὰς ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι.* Warum sollen wir hier an etwas Andres als an die jüdischen Morgengebete denken, welche Josephus wegen ihrer besondern Inbrunst als gewissermassen (*ὥσπερ*) flehentlich an die Sonne gerichtet darstellte? Was den Essäern den Anschein gab, als ob sie ihre Gebete an die Sonne selbst (*εἰς αὐτόν*) richteten, sehen wir ja deutlich an den verwandten Therapeuten, von welchen Philo mittheilt, dass sie bei Tagesanbruch *πρὸς τὴν ἕω στάντες, ἐπὰν θεάσωνται τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα, τὰς χεῖρας ἀνατείναντες εἰς οὐρανὸν εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἐπεύχονται καὶ ὀξυωπίαν λογισμοῦ* (*de vita contempl.* §. 11, *p.* 485 *sq.*). Weil das Morgengebet mit aufgehobenen Händen geschah, so konnte es ja so leicht als ein gewissermassen an die Sonne selbst gerichtetes Gebet angesehen werden, wie es bei Josephus der Fall ist, ohne dass es über dasjenige hinausgegangen wäre, was wir Weish. Sal. 16, 28 lesen: *ὅτι δεῖ φθάνειν τὸν ἥλιον ἐπ' εὐχαριστίαν σου καὶ πρὸς ἀνατολὴν φωτὸς ἐντυγχάνειν σοι.* Wir haben hier nichts weiter als das gewöhnliche Morgen- und Abend-Gebet der Juden, welches Philo auch an einer andern Stelle (*de vita contempl.* §. 3, *p.* 475) bei den Therapeuten erwähnt. Auch die Ansicht von der Sonne als dem allsehenden Auge des Tages, vor welchem alles Unreine und Gemeine verborgen werden soll, führt uns gar nicht über den gangbaren jüdischen Vorstellungskreis hinaus, in welchem die Himmelskörper als belebte Wesen, als höhere Geister

galten [1]). Und wenn die Essäer nach Josephus *b. iud. II*, 8, 9 die Verrichtung der Nothdurft an den Sabbaten ganz vermieden, an den Werktagen aber vor den Strahlen der Sonne als den αὐγαὶ θεοῦ sorgfältig verbargen, auch sich nach derselben durch ein Bad reinigten: so haben sie nur das Gesetz 5 Mos. 23, 12—14 über die Verrichtung der Nothdurft in dem israelitischen Kriegslager und die Bedekkung der Ausleerungen mit Hülfe einer Schaufel weiter ausgeführt. Gerade hieraus sehen wir, dass die essäische Gemeinde mit ihrer strengen Askese das wahre Kriegslager Jehova's sein wollte, ohne dass wir altorphische Grundsätze bei ihnen voraussetzen dürften.

Je weniger also die Askese der Essäer für den Einfluss griechischer Philosophie zeugte: desto einfacher erklärt sie sich aus dem letzten Nachtriebe des jüdischen Prophetismus, der apokalyptischen Schule. Die Behauptung Ritschl's, dass die Essäer nichts von den religiösen Anschauungen der alttestamentlichen Propheten verrathen, vielmehr ganz ausser dem Bereiche des Einflusses der prophetischen Schriften des Alten Test. auf dem rituellen Boden des Mosaismus stehen, widerstreitet nicht nur seiner eigenen Behauptung, dass sich in den essäischen Opfermahlzeiten die prophetische Idee von dem Gebete als dem Opfer der Lippen ausdrücke, sondern wird auch durch die nachweisliche Entwickelung des Essäismus widerlegt. Die älteste Spur von Essäern ist ja jener Judas, welcher den Tod des makkabäischen Königsbruders Antigonus (um 106 v.

1) Vergl. die Nachweisungen in meinem Galaterbriefe S. 74 über Philo und in meiner jüd. Apokalyptik S. 108 131 f. 136 über das Buch Henoch. Ich kann daher nicht zustimmen, wenn Mangold a. a. O. S. 50 f. behauptet, dass die Auffassung der Sonne als des herrlichsten Abbildes der geistigen Lichtnatur des göttlichen Wesens bei den Essäern aus dem spätern Judenthum nicht zu begreifen sei, welches das Gebot: „Du sollst dir kein Bildniss machen", so strenge beobachtet habe.

Chr.) weissagte und am Tempel zu Jerusalem von einem Schülerkreise umgeben war, *οἳ διδασκαλίας ἕνεκα τοῦ προλέγειν τὰ μέλλοντα παρέμενον* (Josephus *Ant. XIII*, 11, 2, vgl. *b. iud. I*, 3, 5). Und die Weissagung der Zukunft, welche sich ohne Zweifel in derselben Weise an die alttestamentlichen Propheten anschloss, wie die jüdische Apokalyptik überhaupt ein künstlicher Nachtrieb des alttestamentlichen Prophetismus ist, erscheint auch bei den beiden folgenden Essäern, über welche wir Kunde haben, als die Hauptsache, bei Menahem zur Zeit Herodes des Gr. und bei Simon zur Zeit des Archelaus, welcher eben als Traumdeuter auftritt. Je bestimmter also die ältesten Erscheinungen des Essäismus mit der apokalyptischen Schule zusammenfallen, desto mehr dürfen wir denselben auch jene Askese, durch welche man sich für prophetische Erleuchtung vorbereitete, jene Grundansicht von dem tiefen Verderbniss der wirklichen Zustände und jene sehnsüchtige Erwartung einer neuen Wendung der Dinge zuschreiben, welche sich in den Apokalypsen des vorchristlichen Judenthums ausspricht. Alles dieses, die Askese der Schule, das Bewusstsein einer tiefen Verderbniss der jüdischen Zustände, insbesondere auch des verweltlichten Priesterthums, und die Erwartung eines baldigen Anbruchs der messianischen Zukunft, giebt die genügende Erklärung jener völligen Abtrennung von dem gewöhnlichen jüdischen Volksleben und jenes eigenthümlichen Vereinswesens, welches die spätern Essäer des Philo und des Josephus bezeichnet. So sehr hier aber der ursprüngliche Schulverband zu einem besondern Vereinsleben fortgebildet ist: so hat sich doch immer noch jener prophetische Zug erhalten, welcher die Apokalyptik hervorrief. Die Askese, welche die Essäer in vier auf einander folgenden Stufen ausübten, setzte ja die völlige Sinnesänderung, jene *vitae poenitentia* voraus, welche schon Plinius *Hist. nat. V*, 17 treffend hervorhebt, und der

Eintrittsschwur bezeichnete den Anfang eines neuen, der Gerechtigkeit und der Wahrheit gewidmeten Lebens. Die Entsagung von der alten Lebensweise geschah sogar durch Verzichtleistung auf die freie Verfügung der eigenen Thätigkeit und auf eigenen Besitz. Der Verband, in welchen man eintrat, sollte ein Bruderbund sein, in welchem durch Aufhebung der Leibeigenschaft die ursprüngliche Gleichheit der Menschen wieder hergestellt ward. Wenn die Essäer nun aber bei strenger Arbeit des Tages den Genuss von Fleisch und Wein, meistentheils auch die Ehe vermieden, so weisen diese Züge ihrer Askese, welche sich schon in den Schriften der jüdischen Apokalyptik finden, um so mehr auf ein Streben nach höherer prophetischer Erleuchtung hin, weil den Essäern die Nacht, die Zeit der Traumgesichte und Offenbarungen, in welcher sie nicht einmal etwas Alltägliches sprachen, besonders heilig war [1]. Und wenn sie sich auch in gottesdienstlicher Hinsicht als ein besondrer Verein mit eigenen Weihen durch heilige Bäder und Gebetsopfermahlzeiten von der jüdischen Hierarchie und den Tempelopfern abtrennten, so haben sie nur die prophetische Abneigung gegen die Aeusserlichkeit des Tempeldienstes, welche in der Apokalypse des Henoch (89, 56. 73) sogar zur Verwerfung des bestehenden Tempels gesteigert war, entschieden durchgeführt. So wenig wir auch von ihrer Geheimlehre Bestimmtes wissen, so erinnern doch die geheimen Schriften der Schule an das Wesen von Geheimschriften, welches die apokalyptischen Schriften meistens hatten, die Schriftdeutung, welche in den öffentlichen Vorträgen übergangen ward, an die apokalyptische Schrift-

---

1) Vgl. Josephus *b. iud. II*, 8, 5. Auch Philo sagt von den verwandten Therapeuten *de vita contemplativa* §. 3, *p.* 475: *Πολλοὶ οὖν καὶ ἐκλαλοῦσιν ἐν ὕπνοις ὀνειροπολούμενοι τὰ τῆς ἱερᾶς φιλοσοφίας ἀοίδιμα δόγματα.*

gelehrsamkeit, der Glaube an die göttliche Vorherbestimmung der Geschicke an eine Grundansicht aller prophetisch-apokalyptischen Geschichtsauffassung. Es wird uns überdiess von den Essäern noch ausdrücklich berichtet, dass sie nicht bloss überhaupt, was zum Nutzen von Seele und Leib dient, aus alten Schriften erforschten, sondern auch das Vorherwissen der Zukunft durch ernstliche Beschäftigung mit heiligen Schriften und Prophetensprüchen, aber auch durch verschiedene Reinigungen, d. h. eben durch jene Askese, welche die Seele des ganzen Vereinslebens war, betrieben (Joseph. *b. iud. II*, 8, 12). Selbst der Name der Essäer, d. h. Seher (von חָזָה), bestätigt diese Auffassung des Essäismus [1]). Und wenn sich die Essäer, wie aus Allem erhellt, durch ihr ganzes eigenthümliches Vereinsleben mit seiner strengen Entsagung, seiner durchgreifenden sittlichen Umgestaltung, seinem Streben nach höherer Erleuchtung und Verkehr mit den Engeln, deren Namen zu ihrer Geheimlehre gehörten, überhaupt auf die sehnlich erwartete prophetische und messianische Zukunft Israels vorbereitet haben: so wird auch gewiss das prophetische Bild des Messias und seines Vorläufers Elias in ihren Herzen gelebt haben [2]).

Der Essäismus nebst seinem Absenker, dem ägyptischen Therapeutenthum, nimmt also eine ganz eigenthüm-

---

1) Wenn Ritschl a. a. O. S. 203 die Ewald'sche Ableitung von חָסִין Bewahrer, Wärter, Wächter, welche dem Namen *ϑεραπευταί* entspreche, vorzieht: so kann er jedenfalls den verwandten Namen *'Οσσαῖοι* nicht erklären, der sich aus dem hebräischen חֹזֶה aufhellt, wogegen *'Εσσαῖοι* aus der gangbaren aramäischen Aussprache entstand. Für חָסִין finden wir bei Epiphanius *Haer. XXX*, 11 vielmehr den Namen der *'Αζανῖται*.

2) Es ist auffallend, dass Ritschl meint, die Ideen des Prophetismus seien für die Essäer verloren gewesen (a. a. O. S. 220), während er die Ebioniten so stark vom Essäismus berührt sein lässt, über welche Irenäus *adv. haer. I*, 26, 2 ausdrücklich bemerkt: *Quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur.*

liche Stellung zu dem Judenthum der spätern Zeit ein. Auf seiner prophetischen Grundlage schreitet er nicht bloss zu einem eigenen Vereinsleben innerhalb der jüdischen Volksgemeinschaft, sondern auch zu einem eigenen Gottesdienste fort durch die Bäder und die Gebetsweihe des Brods, welche er an die Stelle der Tempelopfer setzt. Erweist er sich überhaupt als ein Vorläufer des Christenthums, so bringt ihn insbesondere eben diese seine gottesdienstliche Seite, namentlich das weihende Bad und das Gebetsopfer des Gemeindemahls, in eine nahe Berührung mit dem christlichen Cultus. Und so wenig das Christenthum als ein blosser Ausfluss des Essäismus gelten darf, so lässt es sich doch nicht leugnen, dass das ursprüngliche Auftreten desselben in eine durch den Essäismus bewegte Zeit fällt. Jesus ging freilich durchaus nicht auf ein so abgeschlossenes Vereinswesen und auf eine so strenge Askese aus. Aber wie nahe streift die essäische Gütergemeinschaft und die therapeutische Entäusserung von allem Besitze an jenes Wort Jesu Matth. 19, 21 an: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast und gieb's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komme und folge mir nach"! Wie offenbar berührt die Erklärung Jesu über die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe nebst der Andeutung einer um des Himmelreichs willen übernommenen Ehelosigkeit Matth. 19, 4 f. die durch den Essäismus angeregte Ehefrage! Wie sehr schliesst sich auch das völlige Verbot des Eides Matth. 5, 34 f. an die von den Essäern in ihren beschränktern Kreisen eingeführte Aufhebung des Eides durch die Verpflichtung zu steter Wahrhaftigkeit an! Wie deutlich nimmt die allgemeine Aufforderung zur Busse wegen der Nähe des Himmelreichs (Matth. 4, 17) die Forderung einer Reue und Sinnesänderung auf, welche die Essäer zur Bedingung des Eintritts in ihren Verein machten! Alles dieses ist innerhalb des Christen-

thums freilich auf einen höhern, vollendeten Gesichtspunct erhoben und von aller Geheimnisskrämerei und Abgeschlossen befreit. Aber aus der Vergleichung des ursprünglichen Christenthums mit dem Essäismus können wir es ebensowohl begreifen, dass sich die jüdische Urgemeinde, ungeachtet des wesentlich Christlichen, worauf sie beruhte, und ungeachtet ihrer theilweisen Abweichung von der jüdischen Gesetzlichkeit, anfangs immer noch als das wahre Israel innerhalb der ganzen Volksgemeinde betrachtete, als auch, dass ächt essäische Grundsätze über die Gütergemeinschaft (vergl. Apg. 2, 44 f. 4, 32 f.), über die Enthaltung von Fleisch- und Weingenuss und über den höhern Werth der Ehelosigkeit in dem ursprünglichen Christenthum Eingang fanden [1]). Diese Thatsache ist keineswegs bloss auf die Gemeinden zu Rom, wo sich Manche des Fleischgenusses ganz enthielten (vgl. Röm. 14, 2 f.), und zu Kolossä (wenn man nämlich den Kolosserbrief für ächt hält) zu beschränken, sondern ganz abgesehen von der korinthischen Ehefrage (1 Kor. 7), die wohl noch eine nähere Untersuchung verdient, auch bei der Ueberlieferung über die Urapostel

---

1) Ausser dem Urtheil des Eusebius (KG. II, 17), dass Philo in der Schrift *de vita contemplativa* die ältesten Christengemeinden in Aegypten als Therapeuten geschildert habe (vgl. meine jüd. Apokalyptik S. 282), ist hier noch besonders die merkwürdige Angabe des Epiphanius *Haer.* *XXIX*, 1. 4. 5 zu beachten, dass die Christen anfangs ausser dem Namen *Ναζωραῖοι* auch noch den Namen *Ἰεσσαῖοι* führten. Es ist sicher verfehlt, diesen Namen mit Epiphanius von Isai, dem Vater David's, abzuleiten; es liegt aber auch viel zu weit, ihn mit Uhlhorn (die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus. Göttingen 1854, S. 386) auf *Ἰεξέος*,, den angeblichen Bruder des Elxai (vgl. Epiphanius *Haer.* *XIX*, 1), zurückzuführen. Da Epiphanius *Haer.* *XXIX*, 5 ausdrücklich auf die genannte Schrift Philo's verweist, so darf man *Ἰεσσαῖοι* nur für eine Umbildung von *Ἐσσαῖοι* halten. Es hat sich also auch bei Epiphanius in eigenthümlicher Weise eine Erinnerung an die ursprüngliche Verwandtschaft des Christenthums mit dem Essäismus erhalten.

nicht ganz von der Hand zu weisen. Wenn man auch den pseudoclementinischen Schriften keinen Glauben schenkt, welche den Petrus nur von Pflanzennahrung haben leben lassen (*Recogn. VII*, 6. *Hom. XII*, 6), so wird die Enthaltung vom Fleischgenuss doch auch von Matthäus berichtet (bei Clemens v. Alex. *Paedag. II*, 1. §. 16), und der Apostel Johannes, welcher die Gemeinde des Messias als unbefleckt mit Weibern darstellt (Offenbg. 14, 4), galt der Ueberlieferung als ein Eunuch Christi [1]. Vor Allen aber erscheint derselbe Jakobus, den wir aus dem Galaterbriefe als das Haupt des Judenchristenthums kennen lernen, in der Ueberlieferung des Hegesippus (bei Eusebius KG. II, 23) mit den ächt essäischen Zügen der gänzlichen Enthaltung von Wein- und Fleisch-Genuss, selbst von der Salbung mit Oel. Wie viel auch in dieser Schilderung als sagenhaft anzusehen sein mag, in jedem Falle ist es eine starke Zumuthung an die unbefangene Geschichtsforschung, diese Ueberlieferung mit allen übrigen als reine Erdichtung der essäischen Judenchristen über Bord zu werfen.

---

1) Vgl. Tertullian *de monogamia* 17: *Joannes aliqui Christi spado* und den Ambrosiaster zu 2 Kor. 11, 2: *omnes Apostoli exceptis Joanne et Paulo uxores habuerunt.*

Nachtrag zu S. 133: Es ist auch an die ebionitische Sitte zu erinnern, das Angesicht bei dem Gebete nach Jerusalem zu richten, wie wir es von den Elkesaiten wissen (vgl. Epiphanius *Haer. XIX*, 3), was Irenäus *adv. haer. I*, 26, 2 bei den Ebioniten als ein *adorare Hierosolymam* auffasst.

(Fortsetzung folgt.)

IV.

Bemerkungen über die Bedeutung des Wortes Κανών.

Von D. **F. Ch. Baur,**
ordentl. Professor der Theol. in Tübingen.

Ueber die Bedeutung, in welcher ursprünglich das Wort Kanon genommen wurde, um mit demselben die Sammlung der Schriften zu bezeichnen, welche jetzt unsern Kanon bilden, herrscht noch immer eine unklare und unrichtige Vorstellung. Man schwankt nicht nur zwischen zwei Erklärungen, von welchen die eine das Wort in einem rein formellen, die andere in materiellem, auf den Inhalt der Schriften sich beziehenden Sinne nimmt, sondern gibt auch gewöhnlich derjenigen den Vorzug, welche in jedem Falle den geringeren Anspruch darauf zu machen hat. Es ist nur eine Uebertragung des spätern Begriffs, wenn man das Wort in Beziehung auf die Schriften in demselben Sinne nehmen zu müssen glaubt, in welchem schon bei den ältesten Kirchenlehrern von einem *κανὼν ἐκκλησιατικός, κανὼν ἀληθείας*, einer *regula veritatis* die Rede ist, wie wenn sie deswegen so genannt worden wären, weil sie die als kirchlich geltende Lehre, den Kanon in diesem Sinne, enthalten[1]). Die neueste, speciell diese Frage betreffende Untersuchung in Credner's Schrift: Zur Geschichte des Canons. Halle 1847 S. 1—68: Ueber den Sprachgebrauch des Wortes *κανὼν* in der ältern christlichen Zeit, bis zur

1) Auch der Artikel Kanon in Herzog's Realencyklop. Bd. 7. S. 259 f. lässt diesen Punkt sehr im Unklaren.

Anwendung des Wortes auf die Sammlung der heiligen Schriften in der katholischen Kirche, hat dieselbe nicht so entschieden, dass man bei ihrem Resultat stehen bleiben kann, und je mehr die mit einem reichen Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn ausgestattete Credner'sche Ansicht als Auctorität gelten zu müssen scheint, um so mehr verdient sie noch näher geprüft zu werden. Credner hat a. a. O. S. 58 die Ergebnisse seiner bis dahin gehenden Untersuchung so zusammengefasst: „Bei allen den vielfachen Beziehungen, in welchen bis zum Anfange des vierten Jahrhunderts das Wort κανὼν in der Kirche gebraucht worden ist, führte uns doch keine einzige derselben auf eine unmittelbare Anwendung dieses Wortes auf die heilige Schrift, denn diejenigen Stellen, welche man namentlich bei Origenes dafür geltend machen wollte, entbehren ohne Ausnahme alle bei näherer Betrachtung aller Beweiskraft. Gleichwohl war eine Anwendung des Wortes κανὼν auf die heilige Schrift dadurch sehr nahe gelegt, dass der concrete Inhalt des κανὼν ἐκκλησιαστικός, des κανὼν τῆς ἀληθείας und κανὼν τῆς πίστεως, wie im Voraufgehenden gezeigt worden ist, wenigstens nach dem Grundsatz der katholischen Kirche aus der heil. Schrift genommen werden sollte, entweder ausschliessend oder, wo diess nicht ausreichen wollte, mit Zuziehung der mündlichen Ueberlieferung, jedoch mit der Einschränkung, dass die heil. Schrift nicht entgegen sei. Die oberste Quelle, aus welcher der κανὼν ἐκκλησιαστικός schöpft, war also die h. Schrift und diese selbst insofern die γραφὴ κανόνος, die einzelnen Schriften, aus welchen die h. Schrift zusammengesetzt ist, waren dann γραφαὶ κανονικαὶ, und jede Schrift, welche von der Kirche für zur h. Schrift gehörig erklärt wird, von der galt das κανονίζεται. Indess, wenn schon die Sache selbst sehr früh in der Kirche da ist, so sind doch die erwähnten Ausdrücke nicht gleich früh vorhanden. Diese finden sich zuerst theilweise bei Athanasius, da aber wiederum in einer

Weise, dass man sieht, sie sind dem Athanasius nicht mehr neu, vielmehr werden sie als bekannte Ausdrücke gebraucht. Folglich muss diese Bezeichnungsweise vor Athanasius aufgekommen sein. Wir müssen demnach in eine frühere Zeit zurückgehen, weit zurückzugehen gestattet uns jedoch der geschichtliche Verlauf des Sprachgebrauchs nicht, welcher erst um das dritte Jahrhundert eine grössere Ausdehnung zu gewinnen anfängt.“ Von diesem Punkte argumentirt sodann Credner weiter so: In der Verfolgung unter Diocletian sei von den Christen die Auslieferung ihrer heiligen Schriften verlangt worden. Das Edict müsste daher eine nähere Bezeichnung dieser Schriften enthalten haben. Wie werde aber diese gelautet haben? Der Ausdruck *τὰ βιβλία*, Bibel, sei damals noch nicht aufgekommen, die Ausdrücke *αἱ γραφαὶ*, *αἱ ἅγιαι γραφαὶ*, *τὰ ἱερὰ γράμματα*, *scripturae*, *scripturae sacrae*, *scripturae deificae*, *literae divinae*, *coelestes scripturae religiosissimae* und dergleichen seien nur im Munde von Christen zulässig und nur diesen verständlich gewesen. Dagegen glaubt Credner die gewünschte Auskunft hierüber in zwei das donatistische Schisma betreffenden Actenstücken zu finden, aus welchen in merkwürdiger Uebereinstimmung hervorgehe, dass die mit der Vollziehung des diocletianischen Edictes beauftragten Gerichtspersonen von den Christen die Auslieferung der *scripturae legis* begehrten, woraus dann folge, dass diess die Worte des Edicts, der *sacra lex* oder des *praecepti* selbst gewesen seien. Der Ausdruck *scripturae legis* entspreche nämlich genau dem griechischen *γραφαὶ κανόνος*, d. h. die Schriften, nach welchen der concrete Inhalt des *κανὼν ἐκκλησιατικὸς* nach seiner zweifachen Beziehung sowohl zur *regula fidei* als zur *regula disciplinae* bestimmt werde. Für das griechische *κανὼν* werde häufig auch *lex* gesagt. Es sei ganz dem natürlichen Entwickelungsgange gemäss, dass der Begriff des Kanon sich in gleichem Maasse immer mehr dem der *lex* näherte, als er vom Abstracten mehr

und mehr zum Concreten sich wandte. *Γραφαὶ κανόνος, scripturae legis*, *γραφαὶ κανονικαί*, sind also *scripturae, quae vim legis obtinent*, *γραφαὶ κανονιζόμεναι scripturae, quae inter vim legis obtinentes referuntur.*

Diese Deduktion beruht durchaus auf willkürlichen und unrichtigen Voraussetzungen. Sie gibt schon keinen sehr klaren Begriff dessen, was eigentlich mit dem Worte *κανὼν*, von der Schrift gebraucht, gesagt sein soll. Sind *γραφαὶ κανόνος* Schriften, in welchen der *κανὼν ἐκκλησιαστικὸς*, d. h. das, was in der Kirche als Lehre und Vorschrift gilt, seinen concreten Ausdruck hat, so sind sie nicht bloss *scripturae*, *quae vim legis obtinent*, gesetzliche Geltung haben, sondern sie haben die *lex*, die göttliche Lehre selbst, zu ihrem Inhalt. Die Hauptsache aber ist, dass der Ausdruck *γραφαὶ κανόνος* gar nicht vorkommt, Credner hat keine einzige Beweisstelle für denselben angeführt, und es wird sich auch aus der Zeit, die hier in Betracht kommt, keine nachweisen lassen. Man kann nicht einmal mit Credner S. 59 sagen, ganz analog mit *γραφὴ κανόνος* sei der schon bei Tertullian *de praescr. haer. c.* 14 vorkommende Ausdruck *literae fidei*, d. h. Schriften, aus welchen der Glaube entnommen wird, denn auch der Ausdruck *γραφὴ πίστεως* kommt nicht vor, und wenn man die Stelle bei Tertullian vergleicht, in welcher er von den Gnostikern sagt: *qui per fallaciam veniunt*, *qualem fidem disputant? Cui veritati patrocinantur*, *qui eam a mendacio indicunt? Sed ipsi de scripturis agunt*, *et de scripturis suadent! Aliunde scilicet suadere non possent de rebus fidei*, *nisi ex literis fidei*, so sieht man, dass er von *literae fidei* nur spricht, weil gerade von dem *disputare* über die *fides* die Rede ist. Es ist blosse Voraussetzung, dass man schon damals die Sammlung unserer kanonischen Schriften eine *γραφὴ κανόνος*, *γραφαὶ κανόνος* genannt habe. Credner schliesst diess nur aus dem in den genannten Actenstücken vorkommenden Ausdruck *scripturae legis*. Ist man aber auch zu diesem

Schlusse berechtigt, darf man so geradezu annehmen, dass *lex* hier gleichbedeutend mit *κανὼν* ist? Diess ist keineswegs der Fall. Wenn in dem ersten der genannten beiden Actenstücke der heidnische Priester Felix zu dem Bischof Paulus sagt: *proferte scripturas legis* und in dem zweiten der Heide dem Christen gegenüber von *scripturae legis vestrae* spricht, was ist natürlicher als die Annahme, *lex* sei hier nicht in der specifischen Bedeutung, in welcher wir jetzt von einem Kanon reden, zu nehmen, sondern in der allgemeinern, nach welcher es gleichbedeutend mit Religion ist. Wenn der Heide in dem zweiten Actenstücke dem Christen sagt: *an aliquae scripturae legis vestrae secundum sacram legem adustae sunt*, was kann diess anders heissen, als eben nur diess: ob einige eurer Religionsschriften in Gemässheit des kaiserlichen Edicts verbrannt worden sind? *Lex* mag noch so oft für *regula, κανὼν* stehen, es heisst ebenso gut auch Religion. In dieser Bedeutung kommt es gar nicht selten vor, wie auch schon aus mehreren der von Credner selbst S. 67 angeführten Stellen deutlich zu sehen ist. Wenn es bei *Optatus ed. Dup.* S. 163 heisst: *loquor nomine seniorum christiani populi catholicae legis*, wenn das Concil von Arles in dem Schreiben an Papst Silvester von *graves ac perniciosi legi nostrae atque traditioni effrenataeque mentis homines* spricht, der Kaiser Constantin in dem Schreiben an die zu Arles versammelten Bischöfe sich darüber beklagt, dass man sich geweigert habe, *obsequia sanctissimae legi deferre*, so ist in allen diesen Stellen unter *lex* einfach die christliche Religion zu verstehen.

Es ist somit durch alles diess noch nichts gewonnen, um die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *κανὼν* zu bestimmen, und man kann sich zunächst nur daran halten, dass die ersten Stellen, in welchen das Wort unmittelbar von den Schriften des Kanons gebraucht ist, die bekannten,

in den Werken des Athanasius befindlichen sind. Die erste Stelle dieser Art ist in der sogenannten *Epistola festalis* in den *Opp. Athan. ed. Montf.* 1, 2. S. 961 f. Ob Athanasius der Verfasser dieses nur unvollständig vorhandenen Schreibens ist, ist zwar auch nach Montfaucon's Bemerkung nicht ganz ausser Zweifel, doch darf es wohl in jedem Fall als ein seiner Zeit nicht sehr fern stehendes Zeugniss angesehen werden. Der Verfasser will, da schon Manche es gewagt haben, sogenannte Apokryphen in die theopneuste Schrift einzumischen, *ἑξῆς ἐκθέσθαι τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα, πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία*. Er führt nun der Reihe nach zuerst die Schriften des A. T. und hierauf die des N. auf, die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die katholischen Briefe, welche die der Apostel heissen, die sieben, den Brief des Jacobus, zwei Briefe des Petrus, drei des Johannes und den des Judas, sodann die vierzehn Briefe des Apostels Paulus, den an die Römer, die zwei an die Korinthier, die an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, die zwei an die Thessalonicher und den an die Hebräer, sodann die zwei an Timotheus, den an Titus und den an Philemon und endlich die Apokalypse des Johannes. Diess sind, setzt er hinzu, die Quellen des Heils, so dass jeder, der dürstet, aus ihren Aussprüchen seinen Durst stillen kann, in diesen allein wird die Lehre der Frömmigkeit verkündigt, keiner setze etwas zu ihnen hinzu und nehme etwas von ihnen hinweg. Der Genauigkeit wegen fügt er noch bei, dass es ausser diesen auch noch andere *βιβλία* gebe, *οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι*. In der zwar auch dem Athanasius zugeschriebenen, aber auch nach Montfaucon's Urtheil ohne allen Zweifel nicht von Athanasius herrührenden Synopsis, oder Uebersicht über die göttliche Schrift A. und N. T.[1]), wird gleich anfangs gesagt: *πᾶσα γραφὴ ἡμῶν*

1) *Opp. Athan. ed. Montf. Tom.* 2. S. 126 f. Credner a. a. O. S. 129 f. hält die Synopsis für einen frühestens um das zehnte Jahr-

Χριστιανῶν θεόπνευστός ἐστιν· οὐκ ἀόριστα δὲ, ἀλλὰ μᾶλλον ὡρισμένα καὶ κεκανονισμένα ἔχει τὰ βιβλία. Nun werden die zwei und zwanzig *κανονιζόμενα βιβλία* des A. T. aufgeführt, ausser diesen aber gebe es noch andere *βιβλία* des A. T., *οὐ κανονιζόμενα μέν, ἀναγινωσκόμενα δὲ μόνον τοῖς κατηχουμένοις,* die Apokryphen des A. T. Die Schriften sind weiter *ὡρισμένα τε καὶ κεκανονισμένα βιβλία,* dieselben Schriften und ganz in derselben Ordnung, wie in der *Epist. fest.* Zum Schlusse wird gesagt: *τοσαῦτα καὶ τὰ τῆς καινῆς διαθήκης βιβλία, τά γε κανονιζόμενα καὶ τῆς πίστεως ἡμῶν οἱονεὶ ἀκροθίνια ἢ ἄγκυραι καὶ ἐρείσματα,* als von den Aposteln Christi selbst und denen, die mit ihm zusammen waren und von ihm unterrichtet worden sind, geschrieben und bekannt gemacht. In der Folge seien freilich im Zusammenhang und in der Uebereinstimmung mit jenen (*κατὰ τὴν ἐκείνων ἀκολουθίαν καὶ συμφωνίαν*) unzählig viele andere Schriften von den jedesmal grössten und einsichtsvollsten der gotttragenden Väter verfasst worden zum Zeugniss und zur Erläuterung der vorangehenden, von diesen aber sei hier nicht die Rede. Aus diesen Stellen geht klar hervor, in welchem Sinne das Wort *κανὼν* in den verschiedenen von ihm abgeleiteten Formen, die wir haben, zu nehmen ist, wenn von *βιβλία κεκανονισμένα* und *κανονιζόμενα* und von einem *κανονίζεσθαι* derselben die Rede ist. Kanonisirt oder kanonisch sind die Schriften des A. und N. T., sofern ihre Zahl keine unbestimmte, willkürliche, ab- oder zunehmende, sondern nur diese bestimmte und kirchlich festgesetzte ist, sofern es also keine andern Schriften dieser Art gibt, als eben nur

hundert entstandenen Commentar eines uns nicht weiter bekannten Griechen mit Namen Athanasius über das der Chronographie des Nicephorus angehängte stichometrische Verzeichniss. Was Credner dafür anführt, scheint mir nicht sehr beweisend. Mag sie früher oder später entstanden sein, in jedem Fall zeigt die Vergleichung mit der *Epist. festalis*, mit welcher sie nach Inhalt und Ausdruck übereinstimmt, dass die Bestimmungen, die sie enthält, längst gangbar waren.

diese, die eben deswegen keine *ἀόριστα*, sondern *ὡρισμένα* sind. Daher werden sie auch als solche der unbestimmbar grossen Zahl der auf sie folgenden Schriften der kirchlichen Literatur entgegengesetzt. Woher konnte man aber wissen, welche Schriften in diese Kategorie gehörten, und dass nur sie diese bestimmte Classe von Schriften bildeten, als aus der von der Kirche hierüber gegebenen Bestimmung? In welcher Form man sich auch diese Bestimmung denken mag, als eine maassgebende, eine bestimmte Zahl und Classe von Schriften festsetzende wurde sie *κανὼν* genannt. *Βιβλία κεκανονισμένα, κανονιζόμενα* sind daher die in diese Classe von Schriften gesetzten, zu ihr gehörenden. Man sagte von einer in diesem Sinne kanonischen Schrift *κανονίζεται*. So heisst es in der Synopsis a. a. O. S. 129: *τινὲς τῶν παλαιῶν εἰρήκασι κανονίζεσθαι παρ' Ἑβραίοις καὶ τὴν Ἐσθήρ*. In demselben Sinne werden auch in den Kanones der um das Jahr 363 zu Laodicäa gehaltenen Synode, die vielleicht noch älter ist, als die dem Athanasius zugeschriebene *Epist. festalis*, die Schriften des A. und N. T. *τὰ κανονικά* im Unterschied von *ἀκανόνιστα* genannt. Da bei Eusebius von Cäsarea noch keiner dieser Ausdrücke sich findet, so muss sich erst seit der Mitte des vierten Jahrhunderts der Sprachgebrauch in dieser Weise fixirt haben. So lange das Urtheil über mehrere der nachher sogenannten kanonischen Schriften noch so schwankte, wie diess noch zur Zeit des Eusebius der Fall war, konnte es auch noch keinen gemeinsamen, das Ganze in sich abschliessenden Namen geben. Eine auch der Zahl nach bestimmte Classe solcher Schriften gab es erst, als man sich in Betreff der Antilegomena über das, was für und wider sie sprach, entschieden hatte. Es versteht sich von selbst, dass auch bei dieser Erklärung des Worts Kanon kanonische Schriften, keine andern, als apostolische und für göttlich gehaltene sein konnten, aber nicht diess, dass sie durch ihren Inhalt die Richtschnur des Glaubens und Lebens waren, macht sie

dazu, sondern nur das Urtheil der Kirche über sie, vermöge dessen sie eine eigene Classe kirchlich autorisirter und wohl auch in einem eigenen Verzeichniss aufgeführter Schriften bildeten. Wäre bei allen jenen von dem Worte κανὼν abgeleiteten Beziehungen dieser Schriften die Grundanschauung die Göttlichkeit des Inhalts gewesen, so wäre höchst auffallend, dass in der Reihe der Ausdrücke, durch welche diese Schriften als Quellen des Heils, als Erstlinge, als Anker und Pfeiler des Glaubens bezeichnet werden, gerade derjenige fehlt, welchen man zunächst erwarten sollte, dass sie der κανὼν τῆς ἀληθείας sind; man sieht also deutlich, so sehr man an das denkt, was sie der Sache nach waren, durch ihren normativen göttlichen Inhalt, so will man sie doch nicht deswegen kanonische genannt wissen. Wenn daher auch einmal das Wort κανὼν vom Inhalt der Schriften gebraucht wird, wie bei Isidorus von Pelusium, Ep. 114: ὅτι δὲ ταῦτα οὕτως ἔχει, τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, τὰς θείας φημὶ γραφάς, κατοπτεύσωμεν, so beweist diess nichts, da hieraus nichts für den Sprachgebrauch abgeleitet wird, während jene andere Erklärung so bestimmt ausgesprochen ist, dass sich ihre Richtigkeit nicht in Zweifel ziehen lässt.

Geht man also auf die Bedeutung zurück, die das Wort κανὼν in allen jenen von ihm abgeleiteten Formen haben muss, so ist κανὼν entweder der von der Kirche über bestimmte Bücher gefasste Beschluss, und βιβλία κανονιζόμενα, κανονικὰ u. s. w. sind Bücher, die für das gelten, wofür sie in Gemässheit eines solchen Beschlusses gelten sollten, oder κανὼν ist geradezu so viel als Verzeichniss. Kam so viel darauf an, zu bestimmen, welche Schriften göttliche Auctorität in der Kirche haben sollen, welche nicht, so musste es auch ein Verzeichniss der von der Kirche anerkannten Bücher geben, ein solches von der Kirche auctorisirtes Verzeichniss konnte ganz dem kirchlichen Sprachgebrauch gemäss κανὼν heissen. Wenn es bei Gregor von Naz. (s. de Wette, Einl. 1. A. 6, S. 42) nach der Aufzählung der

biblischen Bücher heisst: *οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν*, oder wenn Hieronymus (bei de Wette a. a O. S. 47) von den Apokryphen des A. T. sagt, dass sie *non sunt in canone*, so ist es am einfachsten und natürlichsten, das Wort *κανὼν* hier in der Bedeutung Verzeichniss zu nehmen. Wie Alles, was den Sprachgebrauch des Wortes *κανὼν* bedraf, von der Frage ausging, welche Schriften in erster oder zweiter Ordnung in der Kirche zulässig seien oder nicht, sieht man auch aus der Decretale des römischen Bischofs Gelasius *de libris recipiendis et non recipiendis*. Da keine Verfügung dieser Art getroffen werden konnte, ohne dass auch ein Verzeichniss der in Frage stehenden Schriften gegeben wurde, wie diess auch bei diesem Decret der Fall ist, so gab es sich von selbst, auch dieses Verzeichniss, und somit auch die Gesammtheit der in ihm enthaltenen Bücher Kanon zu nennen.

Bei dieser Erklärung des Wortes *Κανὼν* lässt sich auch die Analogie dieses kirchlichen Sprachgebrauchs mit der Bedeutung, welche das Wort im wissenschaftlichen Sprachgebrauch der Alexandriner hatte, nicht verkennen. Wenn, wie Credner S. 8 f. bemerkt, die Grundregeln der Orthographie als *κανόνες* aufgestellt wurden, die Grammatik, Mathematik, Astronomie, Chronologie ihre *κανόνες* hatten, Manetho seine verschiedenen Reihen ägyptischer Könige, als auf urkundlichen Verzeichnissen beruhend, *κανόνες* nannte, die Gesammtheit der griechischen Schriftsteller, welche den alexandrinischen Grammatikern wegen ihres reinen Griechisch als die Norm zur Bestimmung der ächten Gräcität galten, *ὁ κανὼν* hiess, so geht in allen diesen Fällen die Bedeutung des Wortes nicht auf den Inhalt, sondern die Form, d. h. es bezeichnet immer nur Etwas, was auf einer bestimmten Festsetzung und Uebereinkunft beruht und in Folge derselben, um als Norm zu gelten, auch schriftlich verzeichnet wurde.

V.

Noch ein Wort über den Paschastreit.

Von A. Hilgenfeld.

Der Paschastreit der alten Kirche ist noch immer ein Gegenstand des Streits zwischen der kritisch-geschichtlichen und der apologetischen Geschichtsauffassung. Derselbe gehört ja zu den Hauptstützen für die kritische Behauptung einer nachapostolischen Abfassung des Johannes-Evangeliums. In dieser Streitfrage glaube ich hauptsächlich gegen Herrn Stadtpfarrer Steitz in Frankfurt a. M. die Thatsache auf's Neue erwiesen zu haben, dass die quartodecimanische Paschafeier der Kirche Kleinasiens immer noch auf der Grundlage der jüdisch-christlichen Paschafeier beruht, welche der vierte Evangelist in der Wurzel untergräbt, und dass dieser um so weniger der Apostel Johannes gewesen sein kann, auf welchen sich die Kleinasiaten als auf einen Gewährsmann ihrer Feier ausdrücklich beriefen [1]. Indessen sind ausser der siebenten Auflage von Tholuck's Commentar zum Evangelium Johannis (Gotha 1857), welcher nach allen lichtvollen Nachweisungen von

---

1) In meiner Abhandlung über die Evangelienfrage, Theol. Jahrb. 1857, S. 523 f. Leider sind hier durch die Entfernung des Druckorts einige Versehen entstanden, welche eine gelegentliche Berichtigung erfordern. S. 498, Text, Z. 4 v. u. l. Bestreitung st. Bedeutung, S. 514, Z. 15 v. o. l. Kaiphas st. Hannas, S. 525, Z. 10 v. o. l. er st. sie, S. 530, Z. 2 v. o. l. Haer. L, 1 st. Haer. 4, S. 531, Z. 5 v. o. l. Rüsttag des Paschafestes st. Wochentag.

verschiedenen Seiten sogar noch den vergeblichen Versuch unternimmt, die synoptische Zeitrechnung des Monatstages der Kreuzigung Jesu in das Johannes-Evangelium hineinzuerklären [1]), kürzlich „Einige weitere Bemerkungen über den Paschastreit des zweiten Jahrhunderts, gegen D. Baur," von Dr. G. E. Steitz in den theologischen Studien und Kritiken 1857, Heft 4, S. 741 f. erschienen, welche auf's Neue darzuthun versuchen, 1) dass die kleinasiatische Landeskirche den 14. Nisan nicht als den Tag der in synoptischer Weise zusammenfallenden jüdischen Paschamahlzeit und der Abschiedsmahlzeit Christi, sondern vielmehr in bestem Einklang mit dem Johannes-Evangelium als den Todestag Christi gefeiert habe, und dass 2) eben desshalb die Vertreter der kleinasiatischen Landeskirche als specifisch christliche Quartodecimaner von den judaisirenden zu unterscheiden seien. Ich habe nun zwar in der genannten Abhandlung bereits die Hauptstützen der Ansicht des Hrn. D. Steitz beleuchtet, und er wird es mir keineswegs, wie Hrn. D. v. Baur, vorwerfen können, dass ich den ersten Theil seiner Abhandlung über Ursprung und Wesen der abendländischen Jahresfeier, in welchem ich bloss eine weitere Ausführung meiner Ansicht erkenne, ganz unberücksichtigt gelassen habe. Da Hr. Steitz auch nichts wesentlich Neues vorgebracht hat, so könnte ich seine neueste Erörterung um so mehr mit Stillschweigen übergehen. Doch mögen über eine so wichtige Sache hier noch einige Bemerkungen Platz finden.

---

1) Auch die noch unwiderlegten Nachweisungen, dass die *Philosophumena VII*, 20 *f.* keineswegs das ursprüngliche System des Basilides, sondern eine spätere Umbildung desselben darstellen (vgl. Theol. Jahrb. 1856, S. 86 f., meine jüdische Apokalyptik S. 287 f.), halten ja Hrn. D. Tholuck nicht ab, den ächten Basilides zuversichtlich als Zeugen für das Vorhandensein des Johannes-Evangelium anzuführen (a. a. O. S. 28 f.)!

Die kritische Ansicht stützt die judenchristliche Grundlage der kleinasiatischen Paschafeier, welche schon durch den bezeichnenden Namen des *τηρεῖν* durchblickt, hauptsächlich auf die Bruchstücke des Apollinaris von Hierapolis, des Clemens von Alexandrien und des Hippolytus in der Paschachronik, welche sämmtlich gegen einen Quartodecimanismus kämpfen, der sich auf die synoptische Zeitrechnung des Matthäus beruft, dass Jesus am 14. Monatstage mit den Jüngern das Pascha-Lamm gegessen habe und am grossen Festtage darauf gekreuzigt sei [1]). Und bei Hippolytus kommt auch noch die Behauptung zum Vorschein, dass das letzte Paschamahl Christi, welches man wiederholen zu müssen glaubte, zugleich das gesetzliche Paschamahl sein sollte [2]). Gleichmässig behaupten die drei Kirchenlehrer im Gegensatz gegen diesen Quartodecimanismus, dass Jesus am 14. Nisan, an welchem man auf der Gegenseite sein Abschiedsmahl durch eine hochfeierliche Eucharistie feierlich begehen wollte [3]), als das wahre Paschaopfer, wie ihn das Johannes-Evangelium dargestellt, schon gelitten

---

1) Apollinaris: *καὶ λέγουσιν ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν.* Dieser Ansicht stellt auch Clemens v. Alexandrien die johanneische Zeitrechnung über den Monatstag des Todes Christi entgegen.

2) *Ὁρῶ μὲν οὖν, ὅτι φιλονεικίας τὸ ἔργον· λέγει γὰρ οὕτως Ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρα καὶ ἔπαθεν· διὸ κάμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν· πεπλάνηται δὲ μὴ γινώσκων, ὅτι ᾧ καιρῷ ἔπασχειν ὁ Χριστὸς οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα· οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ.*

3) Diese hochfeierliche Eucharistie an dem Monatstage der Einsetzung des Abendmahls wird auch durch die Sitte der Ebioniten bestätigt, welche nach dem Zeugniss des Epiphanius Haer. XXX, 16 die Mysterien jährlich, und zwar mit ungesäuertem Brode, also gewiss in der Paschazeit feierten: *μυστήρια δὲ δῆθεν τελοῦσι κατὰ μίμησιν τῶν ἁγίων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀπὸ ἐνιαυτοῦ εἰς ἐνιαυτὸν διὰ ἀζύμων, καὶ τὸ ἄλλο μέρος τοῦ μυστηρίου δι' ὕδατος μόνον.*

habe. Der unbefangene Sinn kann hier nur die Vorstellung gewinnen, dass nicht bloss der bekämpfte Quartodecimanismus, sondern auch derjenige Gebrauch, welchen ihm diese drei Kirchenlehrer gegenüberstellen, einer und derselbe war, während die neuern Apologeten sich abquälen, den Apollinaris von den beiden andern Vertretern des abendländischen Anti-Quartodecimanismus zu trennen und als einen „specifisch christlichen“ Quartodecimaner gegen den judaisirenden Quartodecimanismus streiten zu lassen. Die angebliche Stellung des Apollinaris zwischen dem abendländischen Anti-Quartodecimanismus und dem judaisirenden Quartodecimanismus, wie er zu Laodicea auftrat, soll dann eben den herrschenden Quartodecimanismus Kleinasiens bezeichnen, welcher am 14. Nisan das grosse Erlösungsopfer Christi gefeiert habe. Dieses specifisch christliche Wesen des asiatischen Quartodecimanismus stützt Hr. Stadtpfarrer Steitz a. a. O. S. 754 f. abermals sehr zuversichtlich auf den Umstand, dass bei der asiatischen Feier des 14. Nisan ein Fasten vorherging, ohne es zu bedenken, dass dieses Fasten, welches man auf eine Feier des Leidens Jesu deuten will, schon als Vorbereitung auf die Eucharistie nothwendig war [1]). Ich will hier nicht weiter davon reden, dass der asiatische Quartodecimaner Polykrates von Ephesus in der möglichst vollständigen Aufzählung seiner Gewährsmänner (bei Eusebius KG. V, 24) von Apollinaris, der doch in der Paschastreitigkeit öffentlich aufgetreten war, gar nichts weiss, sondern nur auf zwei wichtige Zeugnisse abermals

1) Auch Ritschl kann in der neuen Auflage seines Werks über die altkatholische Kirche S. 269 nur bei völliger Nicht-Beachtung meiner Nachweisungen (Galaterbrief S. 92 f.) behaupten, dass der Beschluss der Fasten am 14. Nisan auf die Feier des Todes Jesu führe, und hat gegen die rein geschichtliche Ansicht von dem judenchristlichen Wesen der kleinasiatischen Paschafeier nur die nichtssagende Einwendung: „aber dieser Vorwurf (!) ist schon alt, indem er seit dem dritten Jahrhundert erhoben wird“ (a. a. O. S. 123)! Von einem „Vorwurf“ weiss ich nichts.

hinweisen, welche der Ansicht des Hrn. Steitz im Wege stehen.

Die neu aufgefundenen *Philosophumena* berichten VIII, c. 18, p. 274 ausdrücklich über den Quartodecimanismus, aber so, dass sie ihm einerseits die Berufung auf das Gebot des Gesetzes über die Beobachtung des 14. Nisan beilegen, andrerseits ausser dem Festhalten an diesem einzigen Gesetze nichts Ketzerisches nachzusagen wissen und seine sonstige Uebereinstimmung mit der rechtgläubigen Kirchenlehre bezeugen. Aehnlich muss auch Epiphanus *Haer. L*, 1 den Quartodecimanern ausdrücklich das Zeugniss geben, dass sie sonst mit der rechtgläubigen Kirche ganz übereinstimmen und nur in ihrer eintägigen Paschafeier noch jüdischen Mythen und dem mosaischen Gesetze anhängen. Kann man bei dieser Erscheinung an irgend etwas Anderes als an die Ueberreste des Quartodecimanismus der sonstigen rechtgläubigen Landeskirche Kleinasiens denken? Und haben wir dann nicht die volle Bürgschaft, dass die Paschafeier derselben, ungeachtet ihrer christlichen Seite, immer noch ein Rest von der Beobachtung des jüdischen Gesetzes war, dass das rein Christliche und das Judaisirende, was man so gern an zwei Arten des Quartodecimanismus vertheilen möchte, in der quartodecimanischen Paschafeier unzertrennlich zusammenfällt? Hr. Steitz klammert sich nun freilich auch nach Baur's schlagender Entgegnung (Theol. Jahrb. 1857, S. 250 f.) immer noch an das Wörtchen τινὲς, mit welchem die *Philosophumena* ihre Quartodecimaner einführen (ἕτεροι δέ τινες), um uns hier seine judaisirenden Quartodecimaner unterzuschieben (a. a. O. S. 774 f.). Allein, wie wenig dieser Ausdruck die Beziehung auf die Ueberbleibsel des herrschenden Quartodecimanismus Kleinasiens im Gegensatz gegen die bereits weit überwiegende abendländische Paschafeier ausschliesst, kann man daraus sehen, dass Eusebius von dem Hebräerbriefe, welchen die römi-

sche Kirche entschieden verwarf [1]), gleichwohl KG. VI, 20 nur sagt: *ἐπεὶ καὶ εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν οὐ νομίζεται τοῦ ἀποστόλου τυγχάνειν.* Die ganze *Latinorum consuetudo* konnte von Eusebius, welcher in dem den Hebräerbrief anerkennenden Morgenlande lebte., als die Verwerfung „einiger" Römer bezeichnet werden. Und der Verfasser der *Philosophumena* sollte in Rom, als die quartodecimanische Paschafeier hier bereits ganz beseitigt war, die Anhänger des Quartodecimanismus im Morgenlande nicht als „Einige," Wenige bezeichnet haben können? Welche gebrechliche Stütze ist also das *τινὲς* der *Philosophumena* für die apologetische Auffassung des Paschastreits!

1) Vgl. Eusebius KG. III, 3: *ὅτι γε μήν τινες ἠθετήκασι τὴν πρὸς Ἑβραίους, πρὸς τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ὡς μὴ Παύλου οὖσαν αὐτὴν ἀντιλέγεσθαι φήσαντες, οὐ δίκαιον ἀγνοεῖν.* Hieronymus sagt in der *Epi. ad Dardanum (Opp. ed. Martian. II*, 608) von demselben Briefe: *Quod si eam Latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas, nec Graecorum quidem ecclesiae Apocalypsin Joannis eadem libertate suscipiunt, et tamen nos utrumque suscipimus.*

VI.

Hrn. Dr. Stickel's Erklärung eines Gebets der Elkesaiten,

mitgetheilt von **A. Hilgenfeld.**

Epiphanius theilt *Haer. XIX*, 4 aus dem räthselhaften Buche des angeblichen Elxai ein hebräisches Gebet mit, welches nicht erklärt war und von Solchen, die des Hebräischen unkundig waren, ohne Verständniss hergesagt werden musste. Er sucht die Nichtigkeit desselben durch griechische Uebersetzung darzuthun. Das Gebet lautete:

> Ἀβὰρ Ἀνὶδ Μωῒβ Νωχιλὲ Δαασὶμ Ἀνή
> Δαασὶμ Νωχιλέ Μωῒβ Ἀνὶδ Ἀβὰρ Σελάμ.

Epiphanius übersetzt dasselbe:

> *Παρελθέτω ταπείνωσις ἐκ πατέρων μου, τῆς κατακρίσεως αὐτῶν καὶ καταπατήματος αὐτῶν, καταπατήματι ἐν κατακρίσει διὰ τῶν πατέρων μου, ἀπὸ ταπεινώσεως παρελθούσης ἐν ἀποστολῇ τελειώσεως.*

Und um seine Uebersetzung zu rechtfertigen, geht er das Gebet noch einmal Wort für für Wort durch:

> Ἀβάρ, *παρελθέτω*· Ἀνίδ, *ταπείνωσις*· Μωΐβ, *ἡ ἐκ πατέρων μου*· Νωχιλέ, *τῆς κατακρίσεως αὐτῶν*, Δαασίμ, *καὶ καταπατήματος αὐτῶν*· Ἀνή, *καὶ πόνου αὐτῶν*· Δαασίμ, *καταπατήματι*· Νωχιλέ, *ἐν κατακρίσει*· Μωΐβ, *διὰ τῶν πατέρων μου*· Ἀνίδ, *ἀπὸ ταπεινώσεως*· Ἀβάρ, *παρελθούσης*· Σελάμ, *ἐν ἀποστολῇ τελειώσεως*.

Das Gebet ist offenbar mit einer gewissen Kunst so geordnet, dass das Wort Ἀνή die Mitte bezeichnet, und dann

die vorhergehenden Wörter in umgekehrter Folge noch einmal vorkommen. *Σελάμ* bezeichnet den Schluss, heisst aber offenbar Friede[1]) und hat mit שָׁלַח, wie es Epiphanius fasst, gar nichts zu thun. Eben desshalb muss man aber auch gegen die ganze Uebersetzung des Epiphanius etwas misstrauisch werden, und es liegt die Vermuthung nahe, dass das Gebet, welches in dem Elxai-Buche geheimnissvoll mitgetheilt ward, doch noch einen bezeichnendern Sinn gehabt haben müsse, und zwar einen Sinn, der wegen seiner Beziehung auf die römische Unterdrückung des Judenthums oder auch des Christenthums unter Trajan[2]) nicht offen ausgesprochen werden durfte. Hr. Hofrath Stickel hat die Güte gehabt, auf Anfrage folgende Erklärung zu geben, die einen recht guten Sinn giebt und die judenchristliche Stimmung in jener bedrückten Zeit treu kund giebt.

Ἀβάρ παρέλθετω kann das hebr. עָבַר oder chald. עֲבַר *transiit* und *transi*, oder von letztrem den Imperativ Aphel אַעְבַר *transire fac* darstellen. Letzteres würde sich besser für ein Gebet passen.

Ἀνίδ in der Bedeutung *ταπείνωσις* weist auf ein Nomen femin. nach späterer Bildung durch die Endung ית—, עֲנִית = dem alttestamentlichen עֱנוּת *miseria*, *afflictio*. Es ist in dieser Bedeutung das עֲנִית im Chaldäischen vorhanden, vergl. die chald. Paraphrase zu Psalm 88, 10, wo das hebräische עֳנִי durch עֲנִית wiedergegeben ist. Epi-

---

1) Oder sollte *Σελάμ* das aus den Psalmen bekannte סֶלָה sein?

2) In diese Zeit muss ich das Elxai-Buch nach seinen eigenen Aussagen setzen, vgl. meine apostolischen Väter S. 179.

phanius hat sich durch die Schreibung mit δ statt ν einer Ungenauigkeit schuldig gemacht.

Μωῖβ ἐκ πατέρων μου würde מֵאֲבָי ausdrücken, was nach der Pronunciation des Kametz als *o* dem griechischen *Μωῖβ* nahe kommt. Aber auch dieses ist unzweifelhaft eine Unrichtigkeit. Das *Μοῖβ* stellt offenbar das hebräische מֵאִיב dar: vom Feinde. Im Chaldäischen ist אִיב nicht gebräuchlich. מֵ steht causal: Es vergehe die Bedrückung durch den Feind! besagen die ersten Worte. Epiphanius ist demnach über den Sinn nicht ganz recht berichtet worden.

Schwieriger ist *Νωχιλέ*, welches ich mit der Deutung *τῆς κατακρίσεως* nicht zusammenzubringen weiss. Ich finde darin ein von נכל *fraudulenter egit*, *callidus f.* abgeleitetes Participial-Nomen im Stat. construct., zu verbinden mit dem folgenden

Δαασίμ, καταπατήματος αὐτῶν, d. i. דָאֲשִׁים Particip. nach chald. Bedeutung von דּוּשׁ *pedibus conculcavit* (*καταπατεῖν*). Das נְכִילֵי דָאֲשִׁים ist Apposition zu אִיב; die Treulosen der Verwüster = treulose Verwüster.

Ἀνή, καὶ πόνου αὐτῶν halte ich für den Imperat. Peal (Kal) von עָנָה, עֲנָא b e d r ü c k e n; עֲנֵי als Bitte an Gott: bedrücke.

Die übrigen Worte sind Wiederholungen und nur *Σελάμ* am Schluss steht als Segenswort = שְׁלָם (chald. für שָׁלוֹם) *pax!* Auch hier hat in dem *ἐν ἀποστολῇ* eine Verwechslung mit שְׁלַח statt gefunden.

Abgesehen von der Deutung des Epiphanius ergibt sein Citat folgenden Text:

אֲעְבַר עֲנִית מֵאִיב
נְכִילֵי דָאֲשִׁים
עֲנֵי דָאֲשִׁים נְכִילֵי מֵאִיב
עֲנִית אֲעְבַר שְׁלָם

Nimm hinweg die Bedrückung durch den Feind,
die treulosen Verwüster!
Bedrücke die Verwüster! Die treulosen der Feinde,
die Bedrückung nimm hinweg!
Friede!

P. S. Bei dem *Νωχιλί* stellt sich einige Verbindung mit der griechischen Uebersetzung durch *τῆς κατακρίσεως* dadurch her, dass das Verbum נכל im Arabischen نَكَلَ auch die Bedeutung *mulctavit*, *punivit*, *condemnavit* hat.

Stickel.

Berichtigungen.

S. 2, Z. 17 v. o. l. sich also st. also sich.
S. 49, Z. 12 v. o. l. Ratramnus st. Retramnus.
S. 63, Z. 16 v. o. l. urchristlichen st. unchristlichen.
S. 74, Z. 19 v. o. l. Judenthums st. Christenthums.
S. 78, Z. 14 v. o. l. Absicht st. Ansicht.
S. 88, Z. 4 v. u. l. sie st. die.
S. 91, Z. 15 v. o. l. einträchtiges st. einträgliches.
S. 111, Anm. 1, Z. 4 l. dass der st. der.
S. 144, Z. 9 v. o. l. *ἐκκλησιαστικὸς* st. *ἐκκλησιατικός*.

VII.

Seneca und Paulus, das Verhältniss des Stoicismus zum Christenthum nach den Schriften Seneca's,

von

Dr. Baur.

Einleitung.

Seneca's christenfreundlicher Sinn, der dem Christenthum verwandte Geist seiner stoischen Moral, seine zum Theil sogar wörtliche Uebereinstimmung mit manchen Lehrern des Christenthums, ja selbst seine persönliche, ihn in die engste Beziehung zum Christenthum setzende Berührung mit dem Apostel Paulus, ist eine alte Tradition. In neuester Zeit ist ihr Andenken besonders von mehreren französischen Schriftstellern mit lebhaftem Interesse erneuert worden, namentlich von dem berühmten Rechtsgelehrten Troplong in dem Werke: *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains*, Paris 1843 S. 76, dem Strassburger Theologen Dr. C. Schmidt, dem Verfasser mehrerer höchst verdienstvoller historischer Werke, in der von der französischen Academie der Wissenschaften gekrönten Preisschrift: *Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme. Paris* 1853[1]), und ganz besonders von Amé-

1) Aus dem Französischen übersetzt von Richard. Leipzig 1857. Ich citire nach dem Originale.

dée Fleury in dem ausführlichen Werke: *Saint Paul et Sénèque, Recherches sur les rapports du philosophe avec l'apotre et sur l'infiltration du christianisme naissant a travers le paganisme.* Paris, in zwei Bänden, 1853.

Man erinnert an das hohe Alter dieser Tradition. Schon Tertullian und Lactantius reden so anerkennend von Seneca's Gottesbegriff und seiner religiösen Gesinnung, dass sie ihn im Grunde zu den Ihrigen rechnen. Tertullian führt ihn als den *saepe noster* an [1]) und hält den Heiden entgegen, wie sie Seneca's heftige Angriffe auf ihre Religion ohne Widerspruch sich haben gefallen lassen [2]). Könnte man doch sogar sich verleiten lassen, in der Stelle des Apologeticus c. 3, wo Tertullian sagt: *ego miror, Lucium, sapientem virum repente factum christianum*, unter diesem Lucius den Seneca zu verstehen und damit eine Stelle in dem sechsten der Briefe Seneca's zu verbinden, in welchem er auch von einer plötzlich mit ihm vorgegangenen Veränderung seinem Freunde Lucilius Nachricht gibt, wäre nur nicht der Zusammenhang der beiden Stellen zu entschieden dagegen [3]). Von einem zum Christenthum bekehr-

---

1) In der Schrift *de anima c.* 20, wo Tertullian für seine Behauptung *omnia naturalia animae ut substantiva ejus ipsi inesse*, sich auf eine Stelle bei Seneca *de benef.* 4, 6. beruft.

2) In dem *Apolog. c.* 12. *Idem estis, qui Senecam aliquem* (d. h. einen Seneca, über die emphatische Bedeutung von *aliquis* bei Namen vergl. Oehler zu *Apol. c.* 11) *pluribus et amarioribus de vestra superstitione perorantem reprehendistis.* Man bezieht diess auf eine uns nur aus Augustin *de civit. Dei* 6, 10 *f.* bekannte Schrift Seneca's *de superstitione.*

3) Oehler liest in der genannten Stelle: *ego miror Lucium Titium* u. s. w. In jedem Fall ist unter Lucius keine bestimmte Person zu verstehen, sondern Tertullian bedient sich der Namen Cajus und Lucius nur beispielsweise für seine Behauptung, dass man auch Guten und Weisen, wenn man sie Christen nennt, mit diesen Namen etwas Gehässiges anhängen wolle. Ein Spiel des Zufalls ist es immer, wenn Seneca *Ep.* 6. an seinen Freund Lucilius schreibt: *Intellego, Lucili, non emendari*

ten Seneca weiss aber auch Lactantius noch nichts, so sehr er auch rühmt, wie nahe er demselben gekommen sei. Er habe sich über so Vieles auf ächt religiöse Weise ausgesprochen, kein Christ könne wahrer von Gott reden, als von diesem mit der wahren Religion unbekannten Heiden geschehen sei [1]). Ungefähr hundert Jahre nachher hat der Glaube an die Bekehrung Seneca's schon den weitern Fortschritt gemacht, dass Hieronymus in seiner Schrift *de scriptoribus ecclesiasticis* (*c.* 12) kein Bedenken trug, den stoischen Philosophen *continentissimae vitae* in den *catalogus sanctorum* aufzunehmen und in der Reihe der christlichen Schriftsteller aufzuführen. Er würde diess, sagt Hieronymus, nicht thun, wenn ihn nicht die vielgelesenen Briefe dazu bestimmten, die zwischen dem Apostel Paulus und Seneca gewechselt worden seien. Von einigen noch vorhandenen, von Seneca an den Apostel Paulus geschriebenen Briefen spricht auch Augustin [2]), und wir selbst sind ja noch in dem Besitz einer solchen aus vierzehn Briefen

---

me tantum sed transfigurari, nec hoc promitto jam aut spero, nihil in me superesse, quod mutandum sit, quidni multa habeam, quae debeant corrigi, quae extenuari, quae attolli? Et hoc ipsum argumentum est in melius translati animi, quod vitia sua, quae adhuc ignorabat, videt. — Cuperam itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei, tunc amicitiae nostrae certiorem fiduciam habere coepissem etc. Die Stelle lautet überhaupt sehr christlich, allein das Uebrige lässt auch nicht entfernt an eine solche *mutatio* denken.

1) *Div. instit.* 1, 5: *Annaeus quoque Seneca, qui ex Romanis vel acerrimus stoicus fuit, quam saepe summum Deum merita laude prosequitur!* Nach Anführung einiger Beispiele fährt er fort: *quam multa alia de Deo nostris similia locutus est. — Satis est demonstrare summo ingenio viros attigisse veritatem ac paene tenuisse nisi eos retrorsum infatuata pravis opinionibus consuetudo rapuisset.* Vgl. 6, 24: *quid verius dici potest ab eo qui Deum nosset, quam dictum est ab homine verae religionis ignaro?*

2) *Epist.* 153 *ad Maced.* 14: *Merito ait Seneca qui temporibus Apostolorum fuit, cujus etiam quaedam ad Paulum Apostolum leguntur epistolae.*

11*

bestehenden Correspondenz zwischen Seneca und dem Apostel. Wenn man auch den innern Werth dieser Briefe nicht hoch anschlagen kann und sogar ihre Aechtheit ziemlich unwahrscheinlich finden muss, so glaubt man doch mit dem Zeugniss des Hieronymus und Augustin schon auf dem Boden der Thatsachen zu stehen und keinen Zweifel darüber haben zu dürfen, dass, wie es sich auch mit den angeblich noch vorhandenen Briefen verhalten mag, in jedem Fall ein familiäres Verhältniss dieser Art, wie dieser Briefwechsel voraussetzt, zwischen Seneca und dem Apostel wirklich stattgefunden habe. Soll es doch in den neutestamentlichen Nachrichten über den Apostel und selbst in den eigenen Briefen desselben nicht an Data fehlen, die darauf hinweisen und zur Bestätigung dieser Annahme dienen können. Seneca war, sagt man, ungefähr sechzig Jahre alt, als Paulus nach Rom kam; der Apostel predigte daselbst frei während zwei Jahren in einem Hause, das er gemiethet hatte und wo er Alle empfing, die ihn besuchten (Ap.-Gesch. 28, 30. 31), er bekehrte selbst Einige, die zu den Dienern des kaiserlichen Hauses gehörten (Phil. 4, 22), er hatte in Rom einen Process, in welchem er sich selbst vertheidigte (2. Tim. 4, 16), er war dem Präfect des Prätorium zur Aufsicht übergeben worden (Ap.-Gesch. 28, 16), und dieser war Burrhus, der Freund des Seneca. Man kann wohl nicht annehmen, dass der so neue Inhalt der von Paulus verkündigten Lehre und das Aufsehen, das sein Process erregte, dem Philosophen, welcher sich nach Allem erkundigte, unbekannt geblieben sein sollen. Zudem konnte ja Seneca von dem muthvollen Prediger selbst vor der Ankunft desselben in Rom gehört haben, der ältere Bruder des Philosophen, Gallio, Proconsul im Achaia, durch seine Milde und sein Wohlwollen bekannt, hatte den Apostel freigegeben, als die Juden ihn vor seinem Gerichtshof angeklagt hatten (Ap.-Gesch. 18, 10 f.). Seneca und Gallio

waren innige Freunde, sollte dieser letztere seinem Bruder keine Nachricht von dem Apostel gegeben haben? So wahrscheinlich aber auch durch alles diess das vorausgesetzte Verhältniss werden mag, so kann das entscheidende Moment doch nur in dem Inhalt und Charakter der Schriften des Philosophen selbst liegen, allein gerade in diesem Hauptpunkt glaubt man seiner Sache so gewiss zu sein, dass die überraschende Erscheinung, die in den Schriften Seneca's vor uns liegt, völlig unerklärt bleiben zu müssen scheint, wenn sie nicht auf dem thatsächlichen Verhältniss beruhte, über welches nach so vielen übereinstimmenden Data kaum noch ein Zweifel übrig bleiben soll. Es gibt keinen Schriftsteller des Alterthums, aus dessen Schriften sich so viel Parallelen mit neutestamentlichen Aussprüchen und Lehren durch das ganze Gebiet der Dogmatik und Moral hindurch zusammenstellen lassen, keinen, welcher in dem ganzen Character seiner Denk- und Darstellungsweise so viel Christliches an sich hat, welches selbst in einzelnen Ausdrücken mit dem neutestamentlichen, insbesondere paulinischen Sprachgebrauch so genau zusammentrifft[1]).

Auf diesem Punkte steht gegenwärtig die Untersuchung über die vorliegende Frage; wie viel Unhaltbares fällt aber hier sogleich in die Augen? Tertullian und Lactantius wissen nichts von einem christlichen Seneca, sie kennen nur den heidnischen Philosophen, Hieronymus und Augustin berufen sich für ihre mehr nur angedeutete als ausgesprochene Meinung auf den angeblichen Briefwechsel, welcher, wenn er derselbe mit dem noch vorhandenen ist, ein so apokryphisches Gepräge an sich trägt, dass über seine entschiedene Unächtheit längst im Grunde nur Eine Stimme ist. Diese sämmtlichen Briefe sind ein so triviales, geist-

1) Vgl. Fleury a. a. O. 1. S. 9 f., 269 f. Schmidt a. a. O. S. 379 f.

loses, abgeschmacktes Product, dass man nur etwa noch fragen kann, ob sie nicht einer noch späteren Zeit angehören als der, welche Hieronymus und Augustin vor sich hatten. Diess ist die Ansicht Fleury's, nach welcher demnach zwei Fälschungen zu unterscheiden wären. Die erstere hätte zwei wahrscheinlich griechisch geschriebene Briefe in Umlauf gesetzt, welche sodann, nachdem sie verloren gegangen waren, um die durch Hieronymus im Andenken erhaltene Lücke zu ergänzen, eine zweite Fälschung veranlassten, durch welche erst die noch vorhandenen, im schlechten Latein des Mittelalters, vielleicht erst im 9. oder 10. Jahrhundert geschriebenen Briefe entstanden seien [1]). Die Beschaffenheit dieser Briefe, die eine sehr geringe Vorstellung von der Fähigkeit ihres Verfassers geben, könnte die Annahme eines so späten Ursprungs sehr wahrscheinlich machen, aber es ist ja auch sonst so viel Schlechtes schon in älterer Zeit fabricirt und, wenn es nur die Farbe eines christlichen Interesses an sich trug, willig genug angenommen worden. Wozu soll man also eine doppelte Fälschung annehmen, da, wie sich später noch zeigen wird, sonst nichts für diese Vermuthung spricht, und das Einzige, was Hieronymus aus dem Inhalte der ihm bekannten Briefe hervorhebt, dass in ihnen Seneca, *cum esset Neronis magister et illius temporis potentissimus*, *optare se dicit esse loci apud suos cujus sit Paulus apud Christianos*, so unklar auch diese Worte sind, doch etwas Analoges in dem eilften der noch vorhandenen Briefe in den Worten habe, in welchen Seneca dem Paulus schreibt: *qui meus apud te locus tuus*, *qui tuus velim ut meus*. Lässt man, wie diess bei Fleury der Fall ist, den Briefwechsel in jeder Form, die er gehabt haben mag, fallen, und glaubt man dadurch demungeachtet die Realität der Thatsachen, deren spre-

---

1) Fleury a. a. O. 2. S. 258 f.

chendster Beweis er zu sein scheint, das freundschaftliche Verhältniss zwischen Seneca und dem Apostel auf keine Weise zu schwächen[1]), so hängt Alles noch an der Beantwortung der Frage, ob zwischen den Lehren und Grundsätzen Seneca's und den christlichen eine so grosse Uebereinstimmung ist, dass sich dieselbe nicht ohne die Voraussetzung eines persönlichen Verkehrs zwischen Seneca und dem Apostel erklären lässt. Denn was sonst noch in derselben Beziehung aus dem N. T. beigebracht wird, ist nicht sehr geeignet, der Sache, von welcher hier die Rede ist, eine grössere Wahrscheinlichkeit zu geben. Hat der Apostel nach Phil. 4, 22 mit seiner Predigt des Evangelium bei den *ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας* Eingang gefunden, so ist von den Dienern des kaiserlichen Hauses, an die man hier zunächst denken muss, noch ein grosser Schritt zu der höhern Umgebung des Kaisers, in welcher sich ein Seneca befand. Verbindet man aber die *οἰκία Καίσαρος* mit dem 4, 3 genannten Clemens und der römischen Clemenssage, so gehören ja diese Andeutungen selbst zu den Kriterien, die den paulinischen Ursprung des Philipperbriefs zweifelhaft machen. Wie geneigt man überhaupt ist, geschichtliche Fragen dieser Art nur aus dem Gesichtspunkte seiner gewohnten subjectiven Anschauungsweise aufzufassen, zeigt die bekannte, so beliebte Argumentationsmethode, deren sich auch Schmidt bedient, wenn er meint, der Apostel Paulus könne nicht nach Korinth gekommen und dem Proconsul Gallio bekannt geworden sein, ohne dass dieser sich sogleich veranlasst sah, seinem Bruder, dem Philosophen Seneca, mit welchem er ja auf einem so guten Fusse stand, eine vertrauliche Mittheilung hierüber zu machen und ihn von diesem neuesten Ereigniss in Kenntniss zu setzen, und Seneca selbst hat natürlich sogleich gewusst, was diess

---

2) Vgl. Fleury a. a. O. 2. S. 255.

zu bedeuten habe. Wie Vieles müssen wir diesen alten Römern von unserer Anschauungsweise leihen, um das, was dabei vorausgesetzt werden muss, als einen Gedanken ihrer Seele auch nur für möglich zu halten! Immer aber schliesst man wieder auf dieselbe Weise, warum sollte doch diess oder jenes nicht geschehen sein, da es ja so gut geschehen konnte? Warum sollten Paulus und Seneca nicht mit einander bekannt geworden sein, da sie in derselben Stadt so nahe zusammen waren, warum sollten sie nicht die besten Freunde gewesen sein, da sie in so Vielem harmonirten, warum sollten sie einander nicht auch Briefe geschrieben haben, da so vertraute Freunde sicher auch das Bedürfniss der gegenseitigen Mittheilung hatten? Und wie Vieles kann man sich sonst noch denken, an dessen geschichtlicher Realität sich auf dieselbe Weise nicht zweifeln lässt? Es ist dieselbe Schlussweise, welcher wir in ihrer practischen Consequenz den noch vorhandenen, einer solchen Logik würdigen Briefwechsel der beiden Freunde verdanken [1]).

---

1) Es ist kaum glaublich, aber sehr bezeichnend für diese französische Art der Geschichtsanschauung, zu welcher Reihe der willkürlichsten und subjectivsten Combinationen Fleury seine Hypothese ausgesponnen hat, ganz nach dem Zusatz: *quand le fait principal est prouvé, la vraisemblance des détails est bien pres d'être la realité* (a. a. O. 2. S. 88). Nachdem einmal der Apostel und der Philosoph auch nur räumlich einander nahe gekommen waren, gibt es im Leben beider nichts irgendwie Bedeutendes, das nicht irgend einen Zusammenhang mit diesem epochemachenden Ereigniss gehabt hätte. Der Apostel war, als er in Rom angekommen war, wie natürlich, in grosser Sorge wegen seines Processes. Es musste ihm aber daran gelegen sein, seinen jüdischen Gegnern, die an der Kaiserin Poppäa eine so hohe Gönnerin hatten, eine nicht minder mächtige Notabilität entgegenzusetzen. Er konnte keinen bessern Patron haben als Seneca, der damals noch im vollsten Genusse seines Einflusses auf den Kaiser stand. Der Apostel konnte sich ihm selbst präsentiren und darauf rechnen, dass das ihm früher von Gallio bewiesene Wohlwollen die beste Recommandation für ihn sein werde. Oder noch besser, Seneca selbst liess den h. Paulus

Von dieser so concreten Anschauung einer selbst durch Briefe beurkündeten und verewigten Freundschaft kann man

---

zu sich rufen. Es handelte sich ja um einen religiösen Process, um eine wahre Staatsfrage, hatte der Minister nicht die Pflicht, sich vorläufig darüber zu instruiren, um sein Gutachten darüber abgeben zu können? Und welches Aufsehen musste sodann die gerichtliche Verhandlung selbst erregen bei den *dignitaires et habitués de la cour*, unter welchen wir uns den Seneca in erster Stelle denken müssen? Von da datiren sich die Bekehrungen *dans le personal intime du palais, conversions parmi lesquelles on a fait figurer celle de notre philosophe.* Selbst der Senat wurde zu hoher Bewunderung hingerissen, und Seneca war es, welcher nach dem ersten glücklichen Erfolg beim Kaiser sich zu dem Versuch eines zweiten bei dem Senat hingedrängt fühlte, *à provoquer auprès de l'assemblée suprême, comme sa position lui en donnait le droit, un décret d'adhesion où tout au moin de tolerance, à l'égard de la religion de saint Paul*, a. a. O. S. 108. Wie wenn damals ganz Rom nur für Paulus geschwärmt hätte! Hatte der Apostel dem Patronat Seneca's den günstigen Erfolg seines Processes und die freiere Haft während seines zweijährigen Aufenthaltes in Rom zu verdanken, so war es nun eben diese Zeit, in welcher sich vollends das intime Verhältniss der beiden Freunde befestigte. Da jedoch die gar zu häufigen Besuche in dem noch immer polizeilich überwachten Hause des Apostels den Minister Nero's leicht hätten in Verdacht bringen können, so erforderte die Klugheit, die Zahl dieser Besuche zu beschränken. *Et de là si l'on veut, la necessité pour les deux amis de suppléer à leurs conversations incomplètes, par cette correspondance* (die ursprüngliche, von welcher Hieronymus spricht). Die Verbindung des Apostels mit Seneca macht es auch erst recht begreiflich, wie der Apostel bei den weitern Reisen, die er nach seiner völligen Befreiung machte, es namentlich auf Spanien abgesehen hatte. Wie natürlich war bei Seneca der Wunsch, seinem Vaterlande die evangelischen Lehren durch denselben beredten Mund zu Theil werden zu lassen, durch welchen sie ihm selbst eingeprägt worden waren, und wie leicht musste es ihm werden, da er damals noch im Besitze seiner Macht war, dem Apostel die nöthige Unterstützung zu dieser Reise zu verschaffen! Indess lebte sich Seneca immer tiefer in sein Christenthum hinein. Der Minister — Philosoph, fasste den Gedanken, sich vom Hof zurückzuziehen, er zeigt sich uns jetzt *avec toutes les allures d'un homme désabusé des varités de ce monde; en un mot, le voilà devenu un vrai disciple de saint Paul: Instituta prioris potentiae commutat, prohibet coetus salutantium, vetat comitantes, rarus per urbem, quasi valetudine infirma aut sapientiae studiis domi attineretur.* Tac. Annal.

nur zu der auf dem äussersten Punkte der entgegengesetzten Seite liegenden Frage zurückgehen, ob es überhaupt zwischen der Denkweise Seneca's und dem Christenthum solche geistige Berührungspunkte gibt, wie hier vorausgesetzt werden[2]), wovon sodann noch die weitere Frage unterschieden werden muss, ob selbst in dem Falle, wenn eine solche geistige Verwandtschaft wirklich stattfindet, dieselbe nicht anders als aus christlichem Einfluss erklärt werden kann.

14, 56. Auch das Ende seines Lebens und die dem Jupiter Liberator geweihte Libation (Tac. a. a. O. c. 64) macht den Apologeten seines Christenthums in seinem guten Glauben nicht irre, sein Tod erscheint ihm so rein, so erhaben, so heilig, wie der des Sokrates, *et nous n'y reprenons vien, qui ne soit digne d'un chretien ou d'un homme qui aspirait à l'être*, a. a. O. S. 140. In dieser französischen Geschichtsanschauung stellt sich in der That eine ganz ähnliche Form des Bewusstseins dar, wie diejenige ist, aus welcher die angeblichen Briefe selbst hervorgingen. Man ist so geneigt, das subjectiv Vorgestellte auch für das geschichtlich Wahre zu halten, weil man überhaupt sowohl intellectuell als moralisch noch so wenig im Stande ist, Subjectives und Objectives zu unterscheiden und in seinem Unterschiede aus einander zu halten.

2) Unter diesem Gesichtspunkte hat zuerst der ungenannte Verfasser der im J. 1769 zu Trier erschienenen Schrift: *Seneca christianus* die Frage gestellt. Vergl. Fleury a. a. O. 1. S. 108. 128. Die in 38 Capiteln hervorgehobenen Puncte, wie *de ferventi emendatione totius vitae nostrae*, *de amore solitudinis et silentii*, *de meditatione mortis*, *de cognitione sui*, *de examine conscientiae quotidiano* u. s. w. sind, wie Fleury sagt, *d'une orthodoxie et d'une droiture de morale telles, qu'on les prendrait sans peine pour le sommaire de quelqu'un de ces livres de pieté que le catholicisme imagine journellement afin de ranimer le sentiment du bien et de la vertu dans l'âme des fidèles.* Im ganzen Mittelalter war nur Eine Stimme über Seneca's Christenthum, bis im Zeitalter der Reformation und seitdem auch diese Tradition sowohl bei Katholiken als Protestanten dem kritischen Zweifel erlag. Die von Fleury mit grosser Genauigkeit und Gelehrsamkeit durch alle Jahrhunderte hindurch zusammengestellten Zeugnisse und Urtheile über Seneca's Christenthum bilden einen besonders interessanten Theil seines Werkes, 1. S. 269—399.

Erster Abschnitt.

Die Hauptpunkte der Vergleichung.

Es lässt sich in der That nicht läugnen, dass Seneca den Lehren und Grundsätzen des Christenthums weit näher steht, als irgend ein andrer der alten Philosophen, Alles, wodurch sich der Stoicismus in ihm zu einer eigenthümlichen Erscheinung ausgeprägt hat, nähert sich in demselben Verhältniss, in welchem es sich von dem alten System der Stoa entfernt, der christlich-religiösen Anschauungsweise, nur ist auch so nichts mehr zu vermeiden, als der rasche Schluss, dass diess keine andere Ursache haben könne, als die Bekanntschaft Seneca's mit dem in seiner Nähe verkündigten Christenthum.

1. Gott und das Abhängigkeitsgefühl.

Versuchen wir nun das Verhältniss, in welchem der Stoicismus Seneca's zum Christenthum steht, in seinen Hauptzügen kurz darzulegen, so ist vor Allem die dem christlichen Gottesbewusstsein analoge theistische Haltung der Gottesidee Seneca's bemerkenswerth. Nicht blos den mythischen Vorstellungen der Volksreligion, auch dem Polytheismus überhaupt steht er völlig frei gegenüber, es ist nur die hergebrachte Redeweise, wenn er von Göttern spricht, nicht leicht hat einer der Alten sich so entschieden zu der absoluten Idee eines an der Spitze des Ganzen stehenden intelligenten Schöpfers und Regenten der Welt erhoben zu der Idee eines *Deus rector universi*, *omnium conditor et rector*, eines *arbiter Deus universi* u. s. w. (*De vita beata c.* 8. *de provid. c.* 8. *Ep.* 16). So verschieden auch die Ausdrücke und Begriffe sein mögen, mit welchen er Gott als die *prima et generalis causa* bezeichnet, wenn er sie Vernunft und Seele, Fatum und Vorsehung, Natur und Welt nennt, es macht sich doch immer wieder das Intelligente und Persönliche als ein wesentliches Ele-

ment seines Gottesbegriffs geltend. Unter Jupiter, sagt er *Nat. quaest.* 2, 45, denken sich Alle, die sich eine richtige Vorstellung von ihm machen, *eundem, quem nos, Jovem, rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis hujus dominum et artificem, cui nomen omne convenit. Vis illum fatum vocare, non errabis, hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum providentiam dicere, recte dices, est enim, cujus consilio huic mundo providetur, ut inoffensus exeat, et actus suos explicet. Vis illum naturam vocare, non peccabis, hic est, ex quo nata sunt omnia, cujus spiritu vivimus. Vis illum vocare mundum, non falleris, ipse enim est hoc, quod vides totum, partibus suis inditus et se sustinens et sua.* Vgl. *de benef.* 4, 7: Natur und Gott sind nur andere Namen für denselben Begriff. *Quid enim aliud est natura, quam Deus et divina ratio toti mundo partibusque ejus inserta? Quotiens voles, tibi licet aliter hunc auctorem rerum nostrarum compellare: et Jovem illum optimum ac maximum rite dices et tonantem et statorem; — quod stant beneficio ejus omnia, stator stabilitorque est. Hunc eundem et fatum si dixeris, non mentieris; nam cum fatum nihil aliud sit, quam series implexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent. Quaecunque voles illi nomina proprie aptabis vim aliquam effectumque coelestium rerum continentia: tot appellationes ejus possunt esse, quot munera.* Vgl. *Nat. quaest.* 1. *Prol.: Quid est Deus? mens universi. Quid est Deus? quod vides totum et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. Quid ergo interest inter naturam Dei et nostram? nostri melior pars animus est, in illo nulla pars extra animum est. Totus est ratio, cum interim tantus error mortalia tenet, ut hoc quo neque formosius est*

quicquam nec dispositius, nec in proposito constantius, existiment homines fortuitum et casu volubile — expers consilii aut ferri temeritate quadam, aut natura nesciente, quid faciat. Wie Seneca schon in seiner Bestimmung der Gottesidee den abstracten Begriff durch Prädicate vergeistigt und belebt, die nur einem intelligenten persönlichen Wesen zukommen können, so besteht das Characteristische seiner Lehre von Gott ganz besonders darin, dass ihm Gott nicht blos das Object einer rein theoretischen Betrachtung ist, sondern es verknüpft sich ihm mit dem Begriff Gottes das ächt religiöse Gefühl einer Abhängigkeit, die dem Menschen sein Verhältniss zu Gott zur Aufgabe eines bestimmten practischen Verhaltens macht. Wenn irgend etwas dem stoischen Gottesbegriffe eine nähere Beziehung zum christlichen Gottesbewusstsein gibt, so kann es nur der lebendigere Ausdruck des überhaupt zum Wesen der Religion gehörenden Abhängigkeitsgefühles sein, wie wir es auch wirklich in den Schriften Seneca's ausgesprochen finden. Auch nach Seneca stehen Gott und Mensch sich nicht fremd und gleichgültig gegenüber, es soll zwischen beiden die unmittelbarste und innigste Gemeinschaft sein. Seneca spricht von einer Freundschaft zwischen Gott und dem Menschen, von einer *necessitudo et similitudo,* von einem lebendigen Ineinandersein Gottes und des Menschen, in welchem das ganze Innere des Menschen vor Gott aufgeschlossen ist und Gott selbst innerlich in uns ist und in unseren Gedanken uns gegenwärtig. *Ep.* 83, 1. *Quid prodest ab homine aliquid esse secretum? nihil Deo clusum est: interest animis nostris et cogitationibus mediis intervenit. Ep.* 41, 1: *prope est a te Deus, tecum est, intus est.* Was aber nun schon einen wesentlichen Unterschied zwischen der stoischen und christlichen Anschauungsweise begründet, das Band, das dieses Freundschaftsverhältniss vermittelt, ist die Tugend. *In gratiam te reducam cum diis*, sagt Seneca

de provid. 1., *adversus optimos optimis. Neque enim rerum natura patitur, ut unquam bona bonis noceant. Inter bonos viros ac Deos amicitia est, conciliante virtute. Amicitiam dico? immo etiam necessitudo et similitudo: quoniam quidem bonus tempore tantum a Deo differt, discipulus ejus, aemulatorque et vera progenies.* In der Idee des sittlich Guten sind Gott und Mensch Eins, es gibt für Gott wie für den Menschen nichts Höheres als das an sich Gute; wie das Object des göttlichen Willens nur das absolut Gute sein kann, so kann auch der Mensch kein anderes Ideal und Ziel seines Strebens haben, als das Gute, aber eben damit tritt an die Stelle des religiösen Standpunktes der moralische, auf welchem der Mensch mit dem vollen Bewusstsein der Selbstständigkeit und Autonomie, das die stoische Moral in ihm weckt, Gott gegenübersteht. Beruht in der jüdischen und christlichen Religion das Verhältniss des Menschen zu Gott auf dem Begriff einer unmittelbaren Offenbarung, auf dem Glauben an die Thatsachen, durch welche Gott selbst von Anfang an dem Menschen sich mitgetheilt und ihn in ein solches Verhältniss zu sich gesetzt hat, dass sein ganzes sittliches Verhalten nur die Befolgung des von Gott geoffenbarten, als höchstes Gesetz geltenden göttlichen Willens und die dankbare Anerkennung der göttlichen Gnadenerweisungen sein kann, so fällt dagegen für den stoischen Gottesbegriff Alles diess hinweg, was dort nur ein aus der Quelle der göttlichen Offenbarung Empfangenes ist, hat hier der Mensch schon ursprünglich in sich selbst, in seinem eigenen Selbstbewusstsein, aber ebendeswegen ist auch dieses Abhängigkeitsgefühl kein so tief begründetes und absolutes, wie auf dem Standpunkt der Offenbarung. Wenn auch das stoische Moralprincip die Uebereinstimmung mit der Natur, der objectiven Vernunft, der allgemeinen Weltordnung ist, somit die Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine, so

liegt es doch nur an jedem selbst, sich dieses absoluten Princips in seiner eigenen Vernunft bewusst zu werden, und durch die vernünftige Selbstbestimmung sich frei und unabhängig von Allem, was ausser ihm ist, zu wissen. Sittliche Unabhängigkeit und religiöse Abhängigkeit müssen daher erst in Einklang mit einander gebracht werden, was nur so geschehen kann, dass der Mensch in demselben Verhältniss, in welchem er sich seiner Abhängigkeit von Gott bewusst wird und seinen Willen dem göttlichen unterwirft, um so mehr die sittliche Unabhängigkeit erstrebt, in welcher der wahre Werth der Tugend besteht. Es ist diess die Seite der stoischen Weltbetrachtung, auf welcher die meisten und schönsten Berührungspunkte mit der christlichen liegen. Indem auch der Stoiker in dem ganzen Verlauf der Welt und der Ereignisse des menschlichen Lebens nichts Zufälliges und Willkürliches sieht, sondern in Allem eine göttlich bestimmte, in den ewigen Gesetzen der allgemeinen Vernunft gegründete Weltordnung erkennt, ergibt er sich um so williger in das, was nicht zu ändern ist, behauptet um so standhafter die Fassung des Gemüths, die der Weise und Tugendhafte nie verlieren darf, und erfreut sich eben dadurch in seiner Abhängigkeit um so gewisser seiner Freiheit. *Illo*, sagt Seneca *de vita beata c.* 15, *summum bonum escendat*, *unde nulla vi detrahatur: quo neque dolori*, *neque spei*, *neque timori sit aditus*, *nec ulli rei, quae deterius summi boni jus faciat. Escendere autem illo sola virtus potest. Illius gradu clivus iste frangendus est: illa fortiter stabit, et quidquid evenerit*, *feret non patiens tantum*, *sed etiam volens*, *omnemque temporum difficultatem sciet legem esse naturae. Et ut bonus miles feret vulnera, enumerabit cicatrices, et transverberatus telis moriens amabit eum, pro quo cadet, imperatorem, habebit in animo illud vetus praeceptum: Deum sequere. Quisquis autem queritur et plorat et ge-*

mit, imperata facere vi cogitur et invitus rapitur ad jussa nihilominus. Quae autem dementia est, potius trahi, quam sequi? — Quidquid ex universi constitutione patiendum est, magno suscipiatur animo. Ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia, nec perturbari iis, quae vitare nostrae potestatis non est. In regno nati sumus: Deo parere libertas est. Vgl. *De provid. c.* 5, wo Seneca nach den Worten des cynischen Philosophen Demetrius: *Nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio Deo, sed assentior, eo quidem magis, quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege discurrere,* so fortfährt: *Fata nos ducunt, et quantum cuique temporis restat, prima nascentium hora disposuit. Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit. Ideo fortiter omne patiendum est, quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed veniunt. Olim constitutum est, quid gaudeas, quid fleas, et quamvis magna videatur varietate singulorum vita distingui, summa in unum venit: accepimus peritura perituri. Quid ita indignamur? quid querimur? ad hoc parati sumus. Utatur, ut vult, suis natura corporibus: nos laeti ad omnia et fortes cogitemus, nihil perire de nostro. Quid est boni viri? praebere se fato. Grande solatium est, cum universo rapi. Quidquid est, quod nos sic vivere, sic mori jussit: eadem necessitate et deos alligat: irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur: semper paret, semel jussit.* Obgleich, wie sonst so oft bei Seneca, so auch hier, die beiden Begriffe des *fatum* und der *providentia* in einander übergehen und wie diess auf diesem Standpunkte nicht anders sein kann, sich überhaupt nie rein von einander trennen, so hält doch Seneca die Idee einer intelligenten sittlichen Vorsehung immer wieder aufrecht, ja, er denkt sich dieselbe als eine weise Erzieherin, die mit wohl überlegter väterlicher Strenge die

züchtigt, die sie liebt, und denen, die ihr vertrauen, Alles zu ihrem Besten gereichen lässt. Vgl. *de provid. c.* 1. *Parens ille magnificus, virtutum non lenis exactor, sicut severi patres durius educat. Itaque quum videris bonos viros acceptosque diis laborare, sudare, per arduum escendere, malos autem lascivire et voluptatibus fluere, cogita filiorum nos modestia delectari, vernularum licentia, illos disciplina tristiori contineri, horum ali audaciam. Idem tibi de Deo liqueat! bonum virum in deliciis non habet, experitur indurat, sibi illum parat.* Vgl. c. 4: *Hos itaque Deus, quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet.* c. 2: *Patrium Deus habet adversus bonos viros animum, et illos fortiter amat.* Kann man sich aufrichtiger und williger der göttlichen Vorsehung unterwerfen, als diess von Seneca geschieht, wenn er *Ep.* 97, 2 gegen seinen Freund sich so ausspricht: Schenkst du mir Glauben, wenn ich dir meine innersten Gefühle aufschliesse, so wisse: bei Allem, was widrig und hart erscheint, habe ich mich so gewöhnt: „ich gehorche Gott nicht, sondern stimme ihm bei, ich folge ihm von Herzen, nicht weil ich muss. Nichts wird mir je zustossen, was ich traurig aufnähme und mit übler Miene, keinen Tribut werde ich mit Widerwillen entrichten, Alles aber, wobei wir seufzen, wovor wir erschrecken, ist ein Tribut des Lebens.“ So christlich aber alles diess lautet, so tritt doch gerade hier der Unterschied der stoischen und der christlichen Weltansicht am stärksten hervor. Wenn das Christenthum den Menschen ermahnt, Alles, was über ihn kommt, standhaft und getrost zu ertragen und als eine von Gott verfügte Schickung zu betrachten, so verlangt er ebendamit, dass er im Vertrauen auf Gott mit Demuth und Ergebung seinen Willen vor dem göttlichen beuge, sich ihm unterwerfe und Gott, dem Unendlichen, gegenüber seiner menschlichen Schwachheit und Endlichkeit sich bewusst werde. Bei dem

Stoiker ist das gerade Gegentheil. Nicht demüthigen und herabstimmen soll ihn Alles diess, sondern vielmehr erheben und ihm das volle Bewusstsein seines eigenen Selbsts erwecken, er sieht darin nur das nothwendige Kampfobject, das er haben muss, um an ihm seine Kraft zu üben und zu stählen, und durch die That zu zeigen, wie weit er es in dem Vertrauen zu sich selbst, in der Widerstandsfähigkeit gegen alles Feindliche, in der Stärke eines unbeugsamen, allen Schlägen des Schicksals nicht erliegenden Willens bringen kann. Statt dass nach der christlichen Ansicht Gott an denen, die in der Demuth ihres Herzens vor ihm sich erniedrigen und unter seine gewaltige Hand sich beugen, sein gnädiges Wohlgefallen hat, ist der stoische Heros für die Gottheit selbst ein grossartiges Schauspiel, der Gegenstand ihrer höchsten Bewunderung, und während dort die Verherrlichung Gottes und die Ehre seines Namens der höchste Endzweck aller Leiden und Prüfungen ist, wird hier der Mensch selbst zum Gott, zu einem alle Bande der Abhängigkeit von sich werfenden, auf seine eigene Kraft vertrauenden absoluten Subject. *Miraris tu*, sagt Seneca *de provid. c. 2, si Deus ille bonorum amantissimus, qui illos quam optimos esse atque excellentissimos* (nur um die menschliche *excellentia* ist es also zu thun!) *vult*, *fortunam illis cum qua exerceantur assignat? Ego vero non miror, si quando impetum capiunt dii spectandi magnos viros, colluctantes cum aliqua calamitate. — Ecce spectaculum dignum, ad quod respiciat intentus operi suo Deus: ecce par Deo dignum, vir fortis cum mala fortuna compositus, utique si et provocavit. Non video, inquam, quid habeat in terris Jupiter pulchrius, si convertere animum velit, quam ut spectet catonem, jam partibus non semel fractis, stantem nihilominus inter ruinas publicas rectum.* Es ist demnach mit Einem Worte Cato das Ideal der stoischen Vollkommenheit. Aber kann man denn mit Recht von Cato

behaupten, er allein sei, während Alles umher zusammenbrach und niederfiel, mitten unter diesen Ruinen aufrecht stehen geblieben? Kann es eine grössere Niederlage geben, als eine solche Verzweiflung an der Möglichkeit seiner ferneren Existenz, dass man sich sogar zu einer Handlung entschliesst, welche weitgefehlt die That eines heroischen Entschlusses zu sein, nur das Ergebniss eines gebrochenen Muthes ist, der unvermögend sich in die Verhältnisse zu fügen, wie sie sind, wie durch feige Flucht den Posten verlässt, auf welchen er gestellt ist? Die stoische Lehre vom Selbstmord ist unstreitig der Punkt, auf welchem Stoicismus und Christenthum am weitesten aus einander stehen, wie ist aber diese Lehre vom Standpunkt des Stoicismus selbst aus zu beurtheilen? Ist der Selbstmord, welchen der Stoiker nicht blos als letzten Ausweg gestattet, sondern empfiehlt und als etwas Grosses rühmt, ein Act der Bethätigung der Freiheit oder eine Handlung, bei welcher sich der Mensch mehr leidend als selbstthätig verhält? Kommt hier nicht eine Antinomie, die sich auch sonst in dem System zu erkennen gibt, nur vollends zu ihrem klaren Ausdruck? Sind es nicht sehr verschiedene Richtungen, wenn man auf der einen Seite im Bewusstsein seiner Abhängigkeit von der allgemeinen Weltordnung es für seine Pflicht halten muss, sich den gegebenen Verhältnissen zu fügen, Alles so hinzunehmen, wie es kommt, nach dem Grundsatz: *placeat homini quidquid Deo placuit (Ep.* 74), die *victrix causa* auch zu der seinigen zu machen, auf der anderen dagegen seine höchste Aufgabe darin erkennen soll, sich von allem Aeussern unabhängig zu machen, als ein *adversarius fortunae* gegen die Macht der Ereignisse anzukämpfen und sie selbst zum Kampf gegen sich herauszufordern? Von diesem Gesichtspunkt aus ist auch die Frage über den Selbstmord aufzufassen. Nach den allgemeinen Principien des Systems sollte man es kaum für möglich halten, dass der

stoische Weise vom Schicksal je in eine Lage versetzt wird, die für ihn so unerträglich wäre, dass er nur durch Selbstmord sich aus ihr retten kann, gleichwohl aber wird vorausgesetzt, dass es solche Fälle gibt und dass sie sogar oft genug stattfinden können. Ein blos leidentliches Verhalten, wie es der Grundsatz der reinen Ergebung in die Führungen des Schicksals zur Folge haben muss, widerstreitet dem praktischen Geist des Systems. Kann man überhaupt nach den Principien des stoischen Systems den Forderungen des sittlichen Bewusstseins nur dadurch entsprechen, dass der Mensch als sittliches Subject von Allem sich losreisst, was nicht als ein zur Tugend gehöriges Gut seinen unbedingten Werth an sich selbst hat, besteht die höchst sittliche Würde in der Freiheit und Unabhängigkeit von allem Aeussern, so muss es auch einen höchsten Act der Bethätigung dieses Freiheitsprincips geben; was kann aber in dieser Beziehung grösser sein als eine Handlung, durch welche der Mensch mit eigner Hand die Bande zerreisst, die ihn an seine leibliche Existenz knüpfen, um selbst sein Leben der Idee des sittlich Guten, die er in sich verwirklichen soll, zum Opfer zu bringen? Diese hohe Bedeutung kann aber eine solche Handlung nur für den Stoiker haben, für welchen seine noch immer mit der unbestimmten dunklen Vorstellung eines Fatum, oder der Natur, der allgemeinen Vernunft so eng verwachsene Gottesidee nicht die feste Objectivität und absolute Bedeutung hat, dass durch sie die subjectiven Ansprüche des eigenen Selbsts auf Autonomie und Autarkie in die gebührenden Schranken zuzückgewiesen würden. Das Bewusstsein der unbedingten Abhängigkeit von einem Gott, welchem als dem Urheber seines Daseins, dem Lenker und Ordner aller seiner Lebensführungen der Mensch sich schlechthin unterordnen muss, tritt daher immer wieder gegen den Gedanken an das zurück, was jeder Einzelne in dem hohen Bewusstsein

seines eignen Ichs nur sich selbst, seiner sittlichen Würde, seiner Freiheit und Unabhängigkeit schuldig zu sein glaubt. Wie kann der Christ, der es weiss, dass, so Vieles auch durch göttliche Schickung über ihn kommen mag, doch der treue Gott niemand versucht werden lässt über sein Vermögen, sondern die Versuchung immer einen solchen Ausgang nehmen lässt, dass er es ertragen kann (1. Kor. 10, 13), je in eine Lage zu kommen glauben, durch die er genöthigt wäre, zu dem Aeussersten, wozu der Stoiker sich immer bereit hält, seine Zuflucht zu nehmen, und nach seiner eigenen subjectiven Vorstellung und Entscheidung einem Märtyrerthum vorzugreifen, das nur, wenn es durch die objective Macht der Verhältnisse, die niemand in seiner Hand hat, herbeigeführt ist, diesen Namen verdienen kann? So wenig daher auch über den allgemeinen Grundsatz, welcher auch der stoischen Lehre vom Selbstmord zu Grunde liegt, dass für den höchsten sittlichen Zweck selbst die freiwillige Hingabe des Lebens kein zu grosses Opfer ist, ein Zweifel sein kann, so anstössig ist für das christliche Gottesbewusstsein die Anwendung, die der Stoiker von diesem Grundsatz macht, und so schön und trefflich Alles ist, was Seneca über die wahren bleibenden Güter, die innere, nur in der Tugend bestehende Glückseligkeit, die standhafte Ertragung aller Uebel des Lebens, die Verachtung der Armuth, des Schmerzes, der Schläge des Schicksals und des Todes sagt, der uns entweder ein Ende macht oder uns versetzt, so wenig kann man ihm weiter folgen, wenn er denselben Gott, welchem er diese trostreichen Ermahnungen in den Mund legt, auch noch die Worte sprechen lässt (*de provid. c.* 6): *Ante omnia cavi, ne quis vos teneret invitos: patet exitus. Si pugnare non vultis, licet fugere. Ideoque ex omnibus rebus, quas esse vobis necessarias volui, nihil feci facilius, quam mori. Prono animam loco posui: trahitur* (das Leben besteht ja nur darin, dass man

den Lebenshauch immer wieder in sich zurückzieht). *Attendite modo et videbitis quam brevis ad libertatem, et quam expedita ducat via. Non tam longas in exitu vobis quam intrantibus moras posui: alioqui magnum in vos regnum fortuna tenuisset, si homo tam tarde moreretur, quam nascitur. Omne tempus, omnis vos locus doceat, quam facile sit renuntiare naturae et munus suum illi impingere*, d. h. der Natur ihren Dienst aufkündigen und ihr Geschenk ihr heimzuschlagen oder gleichsam vor die Füsse zu werfen. So leicht nimmt es der Stoiker mit Allem, was der durch die göttliche Weltordnung bestimmte Lebensgang ihm auferlegt, auf immer zu brechen! Hier hören mit Einem Male alle christlichen Sympathieen auf, er hat auf die Frage: *quod sit ad libertatem iter?* nur die kalte, vornehm höhnische, jedes christliche Gefühl abstossende Antwort: *quaelibet in corpore tuo vena!* Das ist die *in omni servitute aperta libertati via*, *de ira* 3, 15. Und das ganze Leben ist ja nur ein *servitium*, auch der *spiritus* ist nur *inter servitia numerandus*. Und doch sagt er auch wieder ächt christlich: *male vivet, quisquis nesciet bene mori. De tranq. animi c.* 10. 11.

So wechseln überhaupt bei Seneca immer wieder ächt religiöse Betrachtungen und Sentenzen mit Aeusserungen des schroffsten Stoicismus. Doch sind die letztern nicht so überwiegend, dass seine Schriften nicht doch im Ganzen den Eindruck einer dem Christenthum verwandten Denk- und Anschauungsweise zurückliessen. Wie ansprechend ist es auch für das christliche Gemüth, wenn er, so unbefriedigend auch seine Gottesidee ist, doch vorzugsweise solche Eigenschaften hervorhebt, die nicht nur dem populären Bewusstsein am nächsten liegen, sondern auch der Seite des göttlichen Wesens angehören, auf welcher er sich durch die christliche Offenbarung am unmittelbarsten in seiner Liebe und Güte gegen die Menschen aufgeschlossen hat. Als

freundlich gesinnt und wohlthuend, als verzeihend und gnädig stellt Seneca so oft die Gottheit in ihrem Verhältniss zu den Menschen dar. Wenn er seinem kaiserlichen Zögling die Tugenden empfehlen will, die ihn der Herrschaft am würdigsten machen, so entwickelt er ihm vor Allem das Wesen der *clementia* [1]), weil unter allen Tugenden keine dem Menschen mehr zieme, keine menschlicher sei, und keinem unter Allen die Gnade mehr zieme als einem Fürsten und König (c. 3), und die stärksten Motive zu ihrer Empfehlung nimmt er davon, dass sie die Eigenschaft ist, welche den Menschen der Gottheit am nächsten bringt. Einen durch sie und die aus ihr entspringenden Segnungen ausgezeichneten Regenten schaut man mit derselben Gesinnung an, wie wir, wenn die unsterblichen Götter uns ihren Anblick gestatteten, sie mit Hochachtung und Verehrung anschauen würden. Steht denn ihnen nicht derjenige am nächsten, der ein göttlich Wesen in seinem Benehmen zeigt, segnend, wohlthätig und für die edelsten Zwecke mächtig? Darnach ziemt ihm zu trachten, darin ihnen nachzuahmen, dass er für den Grössten gelte, indem er zugleich für den Gütigsten gilt (c. 19). Es kann daher niemand etwas ausdenken, das für einen Regenten geziemender wäre, als die Gnade, in welchem Umfang und mit welchen Rechten er auch über die Andern gesetzt sein mag. Gerade um so schöner und herrlicher, werden wir eingestehen, müsse Solches sein, in je höherer Macht es steht, da ja diese Macht nicht schädlich wirken muss, wenn sie nach dem natürlichen Recht gehandhabt wird, denn die Natur selbst hat es auf das *regnum* angelegt (c. 19). Von selbst lässt sich aus den Lehren und Ermahnungen, welche Seneca dem Regenten in Hinsicht der *clementia* gibt, die Vorstellung abstrahiren,

---

1) Man vgl. die an Kaiser Nero gerichteten, im ersten Jahre der Regierung desselben geschriebenen beiden Abhandlungen *de clementia*.

die er von derselben als einer Eigenschaft der Gottheit hat, da der Regent sein Vorbild in der Gottheit hat, und die *clementia* in dem Grade um so mehr an der ihr ihrer Natur nach zukommenden Stelle ist, je höher der steht, als dessen Eigenschaft sie gedacht werden muss. Wenn daher, wie Seneca sagt (c. 5), die *clementia* der Natur der Sache nach an jeglichem Menschen schön ist, hauptsächlich jedoch an Herrschern, ein je grösseres Feld sie hier hat, sich in ihrer erhaltenden Wirksamkeit zu äussern (*quanto plus habet apud illos, quod servet, quantoque in majore materia apparet*), welche würdige Vorstellung von der Gottheit könnte man sich machen, wenn die *clementia* nicht als ihr wesentlichstes Attribut gedacht würde? *Servare, proprium est excellentis fortunae, quae nunquam magis suscipi debet, quam quum illi contingit idem posse quod diis, quorum beneficio in lucem edimur, tam boni quam mali. Deorum itaque sibi animum asserens princeps alios ex civibus suis, quia utiles bonique sunt, libens videat, alios in numerum relinquat, quosdam esse gaudeat, quosdam patiatur* (c. 5). Die *clementia* ist somit überhaupt bei Gott wie bei den Menschen die Eigenschaft, die nicht schadend und verderbend, sondern erhaltend und wohlthuend wirkt, und immer nur darauf gerichtet ist, durch Liebe und Güte der menschlichen Gesellschaft alle jene Segnungen zu Theil werden zu lassen, von welchen ihr Wohlsein und Gedeihen abhängt.

Da die *clementia* als Gnade der Gerechtigkeit gegenübersteht und an dieser ihre nothwendige Schranke hat, so ist es besonders, wenn man die Vergleichung mit dem christlichen Gottesbegriff im Auge hat, nicht ohne Interesse zu sehen, wie Seneca das Verhältniss beider bestimmt. Er spricht hiervon in der zweiten Abhandlung *de clementia.* Damit uns, sagt er *c.* 3, der schöne Name der *clementia* nicht täusche, und wohl einmal auch zum Entgegengesetzten irre führe, wollen wir sehen, was Gnade ist, wie sie beschaffen ist

nnd welche Grenzen sie hat. Gnade ist Mässigung des Gemüths, bei der Macht, Rache zu nehmen, oder Gelindigkeit eines Höhern gegen einen Niedern bei der Bestimmung von Strafen. Es ist sicherer, Mehreres anzugeben, damit nicht Eine Begriffsbestimmung die Sache zu wenig umfasse, und es an der rechten Formulirung fehle, man kann daher auch sagen, Gnade ist die Neigung des Gemüths zur Milde in Strafen. Diese Definition wird Widerspruch finden, obgleich sie der Wahrheit am nächsten kommt. Sagen wir, Gnade sei eine Milderung, die von der verdienten und verschuldeten Strafe etwas nachlasse, so wird man einwenden, das sei keine Tugend, wenn man irgend etwas nicht ganz so thue, wie es sein sollte. Allein es sieht Jedermann ein, das sei Gnade, wenn man nicht so weit geht, als man mit Recht bestimmen könnte. Für das Gegentheil halten solche die es nicht verstehen, die Strenge, aber keine Tugend steht einer andern entgegen. Das Gegentheil der Gnade ist, wie Seneca weiter zeigt, die Grausamkeit oder eine Härte im Strafen, die zwar einen Grund zum Strafen hat, aber nicht das rechte Maass hält. Wie die Strenge leicht in Grausamkeit übergeht, so kann die *clementia* in die *misericordia* verfallen, d. h. eine Weichherzigkeit, die zwar keine so grosse Verirrung ist, wie die Grausamkeit, aber doch auch ein Irrthum, welchen man vermeiden muss, da die *misericordia* nicht wie die *clementia* an die *ratio* sich hält und nicht auf die *causa*, sondern auf die *fortuna* sieht. Seneca sieht sich hier zu einer Vertheidigung der stoischen Schule gegen den Vorwurf veranlasst, welchen man ihr wegen der Behauptung machte, dass der Weise nicht mitleidig und verzeihend sein dürfe. So schlechthin laute es verhasst, es scheine, man wolle menschlichen Verirrungen keine Hoffnung übrig lassen und alle Vergehen zur Strafe gezogen wissen. Eine solche Lehre könnte freilich nur verhasst sein, die verlangt, dass man Mensch zu sein verkenne, und die den

sichersten Hafen gegen das Schicksal der gegenseitigen Hülfe verschliessen will. Allein keine Schule sei gütiger, milder, menschenfreundlicher, mehr auf das allgemeine Beste bedacht, ihr Grundsatz sei es, nützlich und hülfreich zu sein, und nicht blos für sich, sondern für Alle zusammen und jeden Einzelnen zu sorgen. Nur solle man dem Weisen nicht zumuthen, dass er seine ruhige, sich stets gleich bleibende Gemüthsverfassung mit einer Weichherzigkeit vertausche, die nur eine Schwäche der Seele sei, die *misericordia* sei ein *vitium animorum*, *nimis miseriae faventium*. Verzeihen kann also der Weise nicht, denn Verzeihung ist Erlassung einer verdienten Strafe. Verziehen wird Einem der gestraft werden sollte, der Weise aber thut nichts, was er nicht soll, und unterlässt nichts, was er thun solle. Darum schenkt er die Strafe nicht, die er auszuüben verpflichtet ist, sondern was durch Verzeihung bereitet werden soll, lässt er auf einem anständigern Wege zu Theil werden, er schont, berathet und bessert. Er handelt so, wie wenn er verzeihen würde, verzeiht aber doch nicht, denn wer verzeiht, gesteht, etwas unterlassen zu haben, was hätte geschehen sollen. Die Gnade hat freien Willen, sie urtheilt nicht nach Rechtsformeln, sondern nach Billigkeit und Güte, sowohl frei zu sprechen steht ihr zu, als so hoch sie will, Strafe anzusetzen. Nichts, was sie hierin thut, ist so, als ob sie weniger thäte, als gerecht ist, sondern sie thut es mit der Ansicht, dass das, was sie bestimmt, das Gerechteste sei. Verzeihen aber heisst, das nicht strafen, was man als strafwürdig erkennt. Die Gnade stellt sich vor Allem darin sicher, dass sie erklärt, es wäre nicht recht gewesen, wenn denen, die sie frei lässt, etwas Anderes geschehen wäre, sie ist also vollständiger als die Verzeihung und rechtlicher (*de clem.* 2, 2—7). Alle diese Bestimmungen sind weit genug, um auch einer Verzeihung der Sündenvergebung im evangelischen Sinne innerhalb dieser Theo-

rie Raum genug zu geben. Seneca sagt selbst zum Schlusse: *de verbo, ut mea fert opinio, controversia est, de re quidem convenit. Sapiens multa remittet, multos parum sani, sed sanabilis ingenii servabit.* Auch die evangelische Vergebung will ja nur heilen, was geheilt werden kann, erhalten, und retten, was ohne die Dazwischenkunft der verzeihenden Gnade verloren gehen würde. Auch die evangelische Gnade kann, wie der stoische Weise, von sich sagen, dass sie nicht thue, was sie nicht thun soll, und nichts unterlasse, was sie thun soll. Und wenn, wie Seneca auch nicht unbeachtet lässt, *natura contumax est humanus animus et in contrarium atque arduum nitens, sequiturque facilius, quam ducitur,* ebendeswegen aber *plus hac via* (der *via clementiae*) *proficitur*, so ist auch dadurch eine der wichtigsten Voraussetzungen anerkannt, auf welchen die evangelische Lehre von der Gnade und Sündenvergebung beruht.

Sieht man sich in den Schriften Seneca's nach weiteren Parallelen zwischen seiner stoischen Lehre von Gott und der christlichen um, so verdient hier die an evangelische Stellen erinnernde Beschreibung erwähnt zu werden, welche Seneca von der durch Wohlthun sich äussernden und den Menschen zum Vorbild dienenden Güte und Liebe Gottes gibt. Es ist, sagt er *de benef.* 4, 25, unsere Aufgabe, der Natur gemäss zu leben, und der Götter Beispiel zu folgen, die Götter aber, was sie auch thun, sehen sie dabei auf etwas Anderes als eben nur das, was sie thun? Man müsste denn nur etwa meinen, der Rauch der Eingeweide und der Geruch des Weihrauchs sei der Genuss, den sie von ihrem Thun haben. Bedenke, wie viel sie täglich ausrichten, wie viel sie austheilen, mit wie mannigfaltigen Früchten sie die Erde anfüllen, wie sie mit fördernden und an alle Küsten hintreibenden Winden die Meere bewegen, wie sie mit mächtigen, schnell einbrechenden Regengüssen den Boden erweichen, und der Quellen vertrocknende Adern

wieder anschwellen und ihnen in geheimen Gängen neue Nahrung zufliessen lassen. Das Alles thun sie ohne Lohn, ohne irgend einen ihnen selbst dafür zu Theil werdenden Vortheil. Daran halte sich, will er nicht von seinem Muster sich entfernen, auch unser Sinn. Nicht ein Miethling komme er heran zu edlem Thun. Schande der Wohlthat, die sich erkaufen lässt. Was haben denn die Götter von uns? Ahmt man aber den Göttern nach, so muss man, wendet man ein, Wohlthaten auch an Undankbare geben. Denn auch über Frevler geht die Sonne auf, und auch Seeräubern stehen die Meere offen. Man fragt also, ob ein guter Mann auch einem Undankbaren, von welchem er weiss, dass er undankbar ist, eine Wohlthat geben wird. Darauf ist zu antworten: Wenn auch die Götter Manches an Undankbare austheilen, so hatten sie es doch nur für die Guten bestimmt, die Schlechten aber haben auch daran Theil, weil man sie nicht sondern kann. Doch ist es besser, man lässt um der Guten willen auch den Schlechten einen Nutzen zukommen, als dass man um der Schlechten willen von den Guten die Hand abzieht. So haben sie den Tag, das Sonnenlicht, den Verlauf des Winters und Sommers und die Zwischenzeiten des Frühlings und Herbstes, die Regengüsse, die Strömungen der Quellen und die regelmässig wehenden Winde für Alle mit einander angeordnet, Einzelne auszunehmen war nicht möglich. Die Schlechten wie die Guten haben gleichen Antheil an dem, was man dem Bürger, nicht dem rechtschaffenen Manne gibt. Auch die Gottheit hat manche Gaben dem menschlichen Geschlecht im Allgemeinen zugewiesen, von welchen Keiner ausgeschlossen ist. War es doch nicht so einzurichten, dass der Wind guten Männern günstig, schlechten entgegen weht, ein gemeinschaftliches Gut aber war es, dass der Verkehr zur See geöffnet und die Herrschaft des menschlichen Geschlechts erweitert wurde. Und es konnte dem Regen,

wenn er fallen sollte, nicht das Gesetz gegeben werden, dass er sich nicht auf die Felder der Schlechten und Ruchlosen ergiessen solle, a. a. O. c. 25—28. Auch nach dieser Ansicht lässt demnach Gott seine Sonne aufgehen über Gute und Böse und regnen über Gerechte und Ungerechte. Wenn aber der Begriff der für die Guten bestimmten göttlichen Wohlthaten schon dadurch beschränkt wird, dass Gute und Schlechte so Vieles mit einander theilen, so will Seneca überhaupt die teleologische Naturbetrachtung für keine sehr berechtigte halten, um der Meinung zu begegnen, zu welcher der Mensch so geneigt ist, wie wenn es bei Allem, was geschieht, nur auf ihn abgesehen wäre. Was er *de via* 2, 27 über die falsche Vorstellung von dem Zorne der Götter sagt, gilt auch allgemein gegen eine Ansicht, die überall nur speciell auf das Wohl und Wehe der Menschen sich beziehende Absichten voraussetzt, und ihm dadurch eine schiefe Stellung zum Ganzen gibt. Manches, sagt Seneca, kann gar nicht schaden, und hat nur eine wohlthätige und segensreiche Wirksamkeit, wie die unsterblichen Götter, welche weder schaden wollen noch können. Denn ihr Wesen ist Milde und Freundlichkeit, eben so weit entfernt, Andern wehe zu thun, als sich selbst. Es sind daher ganz verkehrte und der Wahrheit entfremdete Seelen, die ihnen das Toben des Meeres schuld geben, und die unbändigen Regengüsse und die strengen Winter, während es eigentlich mit Allem dem, was uns schadet oder nützt, nicht auf uns abgesehen ist. Denn nicht wir sind für die Welt die Ursache des wiederkehrenden Winters und Sommers, diess hat seine Gesetze für sich, wornach der Wille der Götter durchgeführt wird. Wir stellen uns zu hoch, wenn wir meinen, es sei der Mühe werth, dass um unserer willen so gewaltige Kräfte sich in Bewegung setzen. Nichts also von Allem diesem geschieht, um uns wehe zu thun, im Gegentheil Alles zu unserem Wohl.

2. Der Mensch und sein Heilbedürfniss.

Je schwächer das Band der Abhängigkeit ist, das den Menschen mit Gott verknüpft, je selbstbewusster er im Bewusstsein seiner sittlichen Freiheit und Autonomie Gott gegenübersteht, je mehr man sich das Verhältniss des Menschen zu Gott nur nach den das äussere Wohl bedingenden göttlichen Eigenschaften zu denken gewohnt ist, um so mehr wird einer Lehre, wie die stoische ist, der tiefere, im Innern des Menschen in dem Bewusstsein der Sünde liegende Berührungspunkt mit dem Christenthum fehlen. Wenn auch die Gottheit mit allen sittlichen Eigenschaften gedacht werden muss, die sich aus der stoischen Idee des sittlich Guten ergeben, und Seneca in dieser Beziehung von den Göttern als den Richtern spricht, deren Gericht das, was von den Menschen nicht bestraft wird, anheimgestellt werden muss (*de benef.* 3, 6), so ist doch die Idee der in dem Hasse gegen alles Böse bestehenden göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit noch so wenig ausgebildet, dass auch der Begriff der Sünde noch durchaus mangelhaft ist. Alles, was der Mensch in sittlicher Beziehung ist, ist so sehr nur seine eigene Sache, dass sich die Götter, die ja dem Menschen weder schaden können noch wollen, und die daher auch kein Vernünftiger fürchtet (*de benef.* 4, 19) um Alles diess sich so gut wie nicht bekümmern. Doch hat Seneca auch darin eine gewisse Sympathie mit dem Christenthum, dass er von den der menschlichen Unvollkommenheit anhängenden Fehlern und Mängeln ernstlicher spricht als andere Schriftsteller seiner Zeit und das menschliche Schuldbewusstsein sich weniger verbergen kann. Wollen wir, sagt Seneca, *de ira* 2, 28, über Alles billig und unparteiisch urtheilen, so müssen wir uns vor Allem davon überzeugen, dass keiner von uns ohne Schuld ist (*neminem nostrum esse sine culpa*). Ebendaraus entsteht die grösste Unzufriedenheit, dass es immer heisst: ich habe mich nicht verfehlt (*nihil

peccavi) und ich habe nichts gethan. Wir nehmen es übel auf, dass wir durch eine Erinnerung oder Beschränkung zurechtgewiesen werden, während wir zu derselben Zeit uns dadurch verfehlen, dass wir zu dem, was wir übel gethan haben, auch noch Anmassung und Trotz hinzufügen. Wer ist es, der von sich sagen kann, er sei allen Gesetzen gegenüber ohne Schuld? Und wenn es auch so wäre, welche beschränkte Unschuld ist es, gesetzlich gut zu sein (*ad legem bonum esse*). Wie geht doch der Umfang der Pflichten viel weiter als die Regel des Rechtes! Wie Vieles fordert die Frömmigkeit, die Menschenliebe, die Freigebigkeit, die Gerechtigkeit, die Treue, welches Alles auf den Tafeln der bürgerlichen Gesetze nicht steht. Doch nicht einmal der so beschränkten Formel der Unschuld können wir uns gegenüberstellen. Wir haben etwas Anderes gethan, etwas Anderes gedacht, etwas Anderes gewünscht, etwas Anderes begünstigt, an Manchem sind wir unschuldig, weil es uns nicht gelungen ist. Wenn wir diess bedenken, werden wir billiger sein gegen die, die sich verfehlen, nachgiebiger gegen die, die uns schmähen, mögen wir nur nicht auf uns selbst zürnen (denn wem sollten wir nicht zürnen, wenn wir auch auf uns zürnen?) am wenigsten auf die Götter, denn nicht nach einem Gesetze von ihnen, sondern nach dem Gesetze der Sterblichkeit leiden wir, was uns Widerwärtiges begegnet.“ So lenkt der Stoiker, auch wenn er den Blick in sein Inneres richtet, von dem tiefern Schuldbewusstsein immer wieder ab. Und doch kennt auch er das menschliche Gemüth als einen *animus natura contumax et in contrarium nitens* (*de clem.* 1, 24) und weiss, dass der von ihm so hoch gestellten Pflicht der Dankbarkeit, die ohne Selbsterkenntniss und Demuth nicht möglich ist, nichts mehr entgegensteht, als die dem Menschen angeborene Selbstsucht und Eigenliebe, der *nimius sui suspectus*, *et insitum mortalitati vitium se suaeque mirandi*, woher es

kommt, dass der Mensch *omnia meruisse se existimet et in solutum accipiat, nec satis suo pretio se aestimatum putet (de benef.* 2, 26). Er kann daher auch den hohen Werth der Gnade nicht rühmen, ohne es anzuerkennen, wie sehr wir Alle in dem Bewusstsein unserer gemeinsamen Schuld und Mangelhaftigkeit derselben bedürfen. *Quotusquisque*, ruft er *de clem.* 1, 6 aus, *vacat culpa?* — Es gibt ja niemand, *cui tam valde innocentia sua placeat, ut non stare in conspectu clementiam, paratam humanis erroribus gaudeat* (c. 1). — *Peccavimus omnes: alii gravia, alii leviora, alii ex destinato, alii forte impulsi, aut aliena nequitia ablati: alii in bonis consiliis parum fortiter stetimus, et innocentiam inviti ac renitentes perdidimus. Nec delinquimus tantum, sed usque ad extremum aevi delinquemus. Etiamsi quis tam bene purgavit animum, ut nihil obturbare eum amplius possit ac fallere, ad innocentiam tamen peccando pervenit.* Nur durch Fehler und Verirrungen geht also der Weg zur Tugend und Vollkommenheit, wie ist diess möglich, ohne einen Kampf, welchen der Mensch mit sich selbst zu bestehen hat, um von der ihm anhängenden Unvollkommenheit frei zu werden? In der That ist auch bei Seneca von einem solchen Kampf die Rede, einem Kampf des Geistes mit dem Fleisch, und da er den Geist nicht blos *animus* sondern auch *spiritus* nennt, ja sogar von einem *sacer intra nos spiritus* spricht, in welchem Gott in uns wohnt, ohne welchen Niemand ein guter Mensch sein kann, so hat man diess um so bedeutungsvoller gefunden, nicht blos für die Verwandtschaft seiner Lehre mit dem Christenthum, sondern auch sein persönliches Verhältniss zu dem Apostel Paulus oder andern Christen. Es sei unmöglich, sagt Schmidt a. a. O. S. 380, ein solches Verhältniss in Zweifel zu stellen, wenn man auf die auffallende Analogie Rücksicht nehme, welche sich nicht nur in den Grundsätzen und sittlichen Gefühlen, sondern selbst

in den Ausdrücken wahrnehmen lasse; wie man den christlichen Sinn, welcher den früheren Schriftstellern ganz unbekannt gewesen sei, anders deuten könne, in welchem Seneca gewisse Worte gebrauche, wie z. B. Fleisch, Kampf des Geistes gegen das Fleisch, heiliger Geist? Es ist die Stelle in der *Consolatio ad Marciam* gemeint, *c.* 24, in welcher Seneca von den *vincula animorum tenebraeque* spricht, *quibus involuti sumus. Obruitur his animus, offuscatur, inficitur, arcetur a veris et suis in falsa conjectus: omne illi cum hac carne gravi certamen est, ne abstrahatur et fidat: nititur illo, unde dimissus est; ibi illum aeterna requies manet, e confusis crassisque pura et liquida visentem.* Das Fleisch hat jedoch bei Seneca als die die Seele beschwerende Bürde mehr eine platonische als eine paulinische Bedeutung, wie er auch *Ep.* 65 die *caro* das *obnoxium domicilium* nennt, in welchem *animus liber habitat*, und sie als ein *vinculum aliquod libertati meae circumdatum* betrachtet. Der Ausdruck *caro* selbst, so selten er auch bei den alten Schriftstellern vorkommt, ist doch nicht so ungewöhnlich, dass ein solcher Schluss gestattet wäre. Er findet sich schon bei Epikur und bei Schriftstellern, bei welchen an einen christlichen Einfluss nicht zu denken ist, besonders im philosophischen Sprachgebrauch, um das niedrige und vergängliche Wesen des Leibes zu bezeichnen [1]), wie Seneca auch den Ausdruck *mortalitas* von der menschlichen Natur gebraucht. Ebenso verhält es sich mit dem Ausdrucke *spiritus* (vgl. *Ep.* 41). Beide Ausdrücke *caro* und *spiritus* werden also zwar auch von Seneca gebraucht, da er sie aber nirgends unmittelbar einander gegenüberstellt, so haben sie auch schon deswegen bei ihm nicht dieselbe gegensätzliche Bedeutung, wie bei dem Apostel Paulus.

---

1) Vgl. Zeller, Theol. Jahrb. 1852, S. 293 f.

Was an dem stoischen Begriff Seneca's von der Sünde in Vergleichung mit dem christlichen am meisten zu vermissen ist, ist die Beziehung alles dessen, was am Menschen als Sünde zu betrachten ist, auf die Idee Gottes. Das Mangelhafte, Unvollkommne, Sündhafte des Menschen wird hier nicht aus dem Gesichtspunkt eines erst entstandenen und nach der bestimmten Idee einer göttlichen Weltordnung wieder aufzuhebenden Missverhältnisses aufgefasst, sondern es ist nur das Ideal des stoischen Weisen, das hier als höchster Maassstab an den Menschen angelegt wird. Der Kampf mit der Sünde besteht daher hier nur in der Aufgabe, von Allem immer freier und unabhängiger zu werden, was die Selbstständigkeit des Menschen beeinträchtigen muss, oder ihn den Werth des Lebens in etwas Anderem finden lässt, als in der Tugend. Wie schon die alten Stoiker sich entschliessen mussten, ihren sittlichen Idealismus, je höher er gespannt war, auch wieder zu den Zwecken und Bedürfnissen des praktischen Lebens herabzustimmen, so ist Seneca, so rhetorisch er die Erhabenheit der Tugend vor Augen zu stellen weiss, in Hinsicht der Erreichbarkeit ihres Ideals noch nachsichtiger. Warum sollte, sagt er *de vita beata c.* 16, die vollendete, die göttliche Tugend nicht genug sein? Ja sie ist mehr als genug. Denn was könnte dem fehlen, der über jeden Wunsch hinaus ist? Was braucht der von aussen, der all sein Eigenthum in sich gesammelt hat? Gleichwohl aber, setzt er hiezu, hat der, der zur Tugend strebt, wenn er auch schon weit vorgerückt ist, eine gewisse Gunst des Glücks nöthig, so lange er noch im Kampfe des Menschenlebens begriffen ist, bis er diesen Knoten löst und jede Fessel der Sterblichkeit. Es ist nur der Unterschied, dass die Freien angebunden, Andere gefesselt, Andere mit vielen Banden gehalten sind. Der, welcher zum Höheren schreitet und sich nach oben erhebt, hat eine lange Kette, frei noch nicht, aber doch

für einen Freien geltend. Ist schon diese Freiheit von dem menschlich Unvollkommnen eine sehr relative, so gibt Seneca auch noch mehr zu, wenn man ihn mit der Frage drängt, warum der stoische Weise kräftiger rede, als er lebe? Ich bin, lässt er seinen Weisen sagen, kein Weiser und werde auch keiner sein. Darum ist das meine Forderung an euch, nicht dass ich den Besten gleich sei, sondern besser als die Schlechten. Das ist mir genug, wenn ich täglich von meinen Fehlern etwas abthue und mir meine Verirrungen vorwerfe (a. a. O. c. 17). Das Uebelwollen derer, welche dem Weisen den grossen Abstand vorrücken, in welchem er in der Wirklichkeit des Lebens immer unter seinem sittlichen Ideal bleibt, darf ihn nicht abhalten, ein Leben zu preisen, nicht wie er es führt, sondern wie er weiss, dass es geführt werden solle, es darf ihn nicht abhalten, die Tugend anzubeten, wenn er ihr auch in grossem Zwischenraume nur mit langsamem Schritt nachkommt. „Wenn die, die der Tugend folgen, noch habsüchtig, wollüstig, ehrgeizig sind, was dann ihr, welchen selbst der Name der Tugend verhasst ist? Ihr saget, es leiste doch keiner das, wovon er spricht, und lebe nicht dem Musterbilde gemäss, das er aufstelle. Was Wunder, wenn das, wovon sie reden, so heldenmässig, so grossartig, so erhaben über die Stürme des Menschenlebens ist, wenn sie von den Kreuzen sich loszumachen streben, an welche jeder von euch, um sich daran zu heften, selbst seine Nägel einschlägt. Müssen sie daran hängen, so ist es nicht mehr als Ein Pfahl, die aber, die sich selbst zur Strafe leben, sind an ebenso viele Kreuze ausgespannt, als Leidenschaften an ihnen zerren“ (a. a. O. c. 18. 19). Auch der Stoiker spricht so, wenn er seine höchste Lebensaufgabe bezeichnen will, von einem Kreuz; aber das Kreuz ist ihm nicht das das Fleisch Ertödtende und in dem Fleisch das Princip der Sünde Aufhebende, sondern nur das, was ihn

an die Gewalt der Begierden und Leidenschaften fesselt und der Vorzug des Weisen vor Andern besteht nur darin, dass er nicht so vielfach, wie sie, gekreuzigt ist.

Hat man es bei Allem, was Sünde heisst, nur mit sich selbst zu thun, so kann man es damit auch immer wieder halten, wie man will. *Quum potuero, vivam, quomodo oportet*, sagt Seneca a. a. O. c. 18. Wenn man auch nicht that, was man soll, so weiss man doch, was man thun soll, und schon diess ist nichts Geringes. Die Philosophen leisten schon dadurch nicht wenig, dass sie aussprechen, was man thun soll, und ein Ideal der Sittlichkeit aufstellen. Würde freilich den Worten auch das Thun entsprechen, was gäbe es Seligeres als sie? Indess sind auch so die guten Worte nicht zu verachten und die von guten Gedanken erfüllten Herzen. Heilsame Bestrebungen sind zu loben, wenn es auch an dem Vollbringen fehlt. Wie kann man sich wundern, wenn die, die sich an steile Höhen wagen, den Gipfel nicht ersteigen? Achte man nur die Männer, die, auch ohne Erfolg, Grosses unternehmen. Es ist etwas Edles, im Hinblick nicht auf seine eigene Kraft, sondern die seiner Natur Hohes zu wagen und zu versuchen und im Geiste Grösseres sich vorzusetzen, als auch von solchen ausgeführt werden kann, die mit einem gewaltigen Geist ausgerüstet sind (a. a. O. c. 20). Mit Einem Worte also, es ist auch schon am Wollen genug, wenn es auch nicht zum Vollbringen kommt. Je höher das sittliche Ideal gespannt ist, um so leichter beruhigt man sich auch wieder im Gedanken an die Unerreichbarkeit desselben mit der gegebenen empirischen Wirklichkeit des Lebens, wie es einmal ist, und nicht anders sein zu können scheint. Denkt man nur stets an seine Fehler mit dem Vorsatz, sie auch nur in einem kleinen Theile zu mindern, so hat man schon das Seinige gethan. Fehler begeht man ja immer wieder, und wie es bisher so gewesen ist, so

wird es auch künftig nicht anders sein. Und warum soll man auf die Bekämpfung seiner Fehler und Mängel eine so ernste Sorge und Mühe verwenden, wenn es doch jedem frei steht, sich seiner zeitlichen Lebensaufgabe auf dem kürzesten Wege zu erledigen? Wie sich da, wo solche Maximen gelten, nur der Mangel eines tiefer gehenden sittlichen Interesses kund gibt, und überhaupt diesem Standpunkt das bewegende Princip einer mit der innern Nothwendigkeit eines sittlichen Processes das Leben des Menschen bestimmenden Aufgabe der Natur der Sache nach fremd bleiben muss, so gestaltet sich die Weltanschauung noch indifferentistischer. Wo man in dem Verlauf der Weltgeschichte nirgends die höheren objectiven Ideen einer göttlichen Weltordnung sich realisiren sieht, kann dem sittlichen Weltbetrachter, je weiter er rückwärts oder vorwärts blickt, nur eine im Argen liegende Welt sich darstellen, die nichts in sich hat, was den Glauben erwecken könnte, dass es je wesentlich anders in ihr werde. Eben diess ist auch die Weltanschauung Seneca's. „Es war“, sagt er *de benef.* 1, 10, „die Klage unserer Voreltern, es ist unsere Klage, es wird die Klage der Nachwelt sein, dass die Sitten verkehrt seien, dass Verdorbenheit herrsche, und dass die Menschheit sich verschlimmere und alles Heilige in Verfall gerathe. Allein diess ist und wird immer dasselbe sein, nur von Zeit zu Zeit wird es sich mehr dahin oder dorthin neigen, wie Meereswogen, die die eintretende Fluth immer weiter hinaustreibt, die Ebbe mehr im Innern der Ufergrenzen hält. Das eine Mal werden mehr ehebrecherische Sünden begangen werden, als andere, und es wird die Züchtigkeit die Zügel zerreissen, das andere Mal wird die Wuth der Gastereien herrschen und der schmählichste Tod des Wohlstandes, die Küche, das eine Mal übertriebene Putzsucht und Eitelkeit, wobei die Seele um so mehr verwahrlost wird, das andere Mal wird Missbrauch der Freiheit in Muthwillen und Keck-

heit ausarten, und noch ein anderes Mal wird man im öffentlichen und Privatleben zu grausamen Maassregeln schreiten und zu dem Wahnsinn der Bürgerkriege, wo alles Heilige und Ehrwürdige entweiht wird, einmal wird Trunksucht zu Ehren kommen und das höchste Maass des Weintrinkens als Tugend gelten. Die Laster beharren nicht an einer und derselben Stelle, sondern beweglich und mit sich selbst uneins, sind sie in beständigem Aufstand begriffen und jagen und fliehen einander. Uebrigens werden wir immer dasselbe von uns zu sagen haben, wir seien böse, seien böse gewesen, und leider muss ich hinzusetzen, werden es auch künftig sein. Mörder wird es geben, Tyrannen, Diebe, Ehebrecher, Räuber, Frevler am Heiligen, Verräther.“ Ist dieses ganze Gebiet weltlichen Thuns und Treibens nach paulinischer Anschauung die Herrschaft des in der Vielheit seiner Erscheinungen seinen Begriff vollziehenden Princips der Sünde, in welche trostlose Oede verläuft sich die Weltgeschichte, wenn der Macht der Sünde nichts Anderes, das mächtiger ist als sie, gegenübersteht, was soll aus der Welt werden, wenn sie fort und fort nur in der Fluth und Ebbe ihrer Laster und Sünden sich bewegt?

Demungeachtet begegnen uns auch auf diesem, unter den Begriff der Sünde gehörenden Gebiet bei Seneca überall ernstere, tiefer gehende und ebendeswegen auch das Christenthum näher berührende Betrachtungen und Lehren. Er kennt den dem Menschen inwohnenden Hang zum Schlechten und Verkehrten und die gemeinsame menschliche Verdorbenheit als eine jeden beherrschende Macht. So leicht es auch sei, sagt er *Ep.* 41, 9, nach seiner Natur zu leben, so schwer mache uns diess die *communis insania: in vitia alter alterum tradimus: quomodo autem revocari ad salutem possunt, quos nemo retinet, populus inpellit?* Vgl. *de beata vita c.* 1: *nemo sibi tantummodo errat, sed alieni erroris et causa et auctor est — versatque nos et*

praecipitat traditus per manus error, alienisque perimus exemplis. Sanabimur, si modo separemur a coetu: nunc vero stat contra rationem, defensor mali sui, populus. Wenn er auch Sünde und Tod in keinen so unmittelbaren Zusammenhang zu einander setzt, wie der Apostel Paulus, so sieht doch auch er in dem Tod ein göttliches Gericht, das früher oder später über den Menschen ergeht. *Nat. quaest.* 2, 59, 6: *Cogitemus nos, quantum ad mortem, perditos esse, et sumus. — omnes reservamur ad mortem. — In omnes constitutum est capitale supplicium et quidem constitutione justissima.* Um so ernster ist daher auch die Frage, was der Mensch zu thun hat, was zu seinem Besten dient, was ihn selig macht, *quid nos in possessione felicitatis aeternae constituat? De beata vita c.* 2. Die Hauptsache ist, dass man weiss, wo es uns fehlt. *Initium est salutis notitia peccati. Ep.* 28, 9 (wie Seneca selbst bemerkt, ein trefflicher Ausspruch Epicur's). „Man täusche sich nur nicht. Nicht ausser uns ist unser Gebrechen, es ist in uns, und haftet in unserm Innersten. Daher gelangen wir so schwer zur Genesung, weil wir nicht wissen, dass wir krank sind. Auch wenn wir anfingen, uns heilen zu lassen, wie lange würden wir erst brauchen, so viele Uebel, so grosse Schwächen zu vertreiben? Nun aber suchen wir nicht einmal einen Arzt: dieser hätte geringere Mühe, wenn wir ihn beizögen, so lange der Schaden noch neu ist: die noch zarten unversuchten Herzen würden leicht dem Führer auf den rechten Weg folgen. Niemand lässt sich schwer zur Natur führen, als wer schon von ihr abfiel. — Man fange mit der Bildung und Besserung des Gemüths an, noch ehe dessen Verkehrtheit sich verhärtet hat. Doch auch an dem Verhärteten ist nicht zu verzweifeln: nichts ist, was beharrlicher Fleiss, aufmerksame und gewissenhafte Sorgfalt nicht überwinden könnte. *Ep.* 50, 4 f. Vor Allem ist Strenge gegen sich selbst, fortgehender Kampf

mit seinen Fehlern nöthig. Auch wir haben Krieg zu führen und zwar in einer Art des Dienstes, die nie Ruhe noch Rast gestattet. Wir müssen vor Allem die Lüste bekämpfen, die auch die trotzigsten Charaktere mit sich fortreissen, die Laster ohne Maass und Ende verfolgen, weil auch sie kein Maass und Ende haben.“ Wie das Evangelium gebietet, die Glieder, die uns zum Bösen reizen, lieber auszureissen, als ihrer Regung zu folgen, so sagt auch Seneca *Ep.* 51, 13: „wirf von dir, was dein Herz zerfleischt und könnte es nicht anders hinweggeschaft werden, so wäre das Herz selbst damit auszureissen. Vor Allem jage die Wollüste hinaus und halte sie für deine ärgsten Feinde.“ Es muss daher eine radicale Veränderung mit dem Menschen erfolgen, die Frage ist nur, ob der Mensch sich selbst helfen kann. Auch Seneca leugnet diess. *Nemo,* sagt er *Ep.* 52, 2, *per se satis valet, ut emergat: oportet manum aliquis porrigat, aliquis educat.* Er sagt diess freilich zunächst nur in Bezug darauf, dass der Mensch so wenig bei dem bleibt, woran er sich halten sollte, dass mit unserm Geist immer etwas im Kampfe liegt, dass uns nicht erlaubt, etwas einmal auf immer zu wollen, dass wir immer schwanken zwischen wechselnden Entschlüssen, nichts frei, nichts schlechthin, nichts immer wollen, von der Thorheit uns nicht losreissen können, die bei nichts bleibt, und an nichts lange Gefallen hat. Obgleich die Thorheit als das Gegentheil der Weisheit in der stoischen Lehre dieselbe Bedeutung hat, wie in der christlichen die Sünde, so kann Seneca auch nur rathen, man solle sich an Andere halten, an solche, die durch das Leben selbst lehren, welche, wenn sie gesagt, was man thun soll, es durch ihr eigenes Thun bewähren, welche zeigen, was man zu meiden hat, und nie selbst über dem betroffen werden, was sie für verwerflich erklärt haben. „Wähle zu deinem Beistand den Mann, den du mehr bewunderst, wenn du ihn siehst, als wenn

du ihn hörst.“ *Ep.* 52, 8. In demselben Sinne sagt Seneca *Ep.* 11, 8 mit den Worten Epicur's: Wir müssen uns irgend einen edlen Mann aussuchen, den wir stets vor Augen haben, damit wir leben, als schaue er uns zu, und immer handeln, als sehe er es. Diess lehre Epikur, er gebe uns einen Hüter, einen Sittenaufseher und er thue recht daran. Eine grosse Zahl von Sünden falle weg, wenn dem Sünder ein Zeuge zur Seite stehe. „Trage Einen im Herzen, um ihn mit einer Scheu zu verehren, die auch dein Innerstes heilige. O glücklich, welcher nicht nur durch seine Gegenwart, sondern an welchem schon der Gedanke bessert! Glücklich aber auch der, welcher Einen so zu scheuen weiss, dass er sich schon nach dessen Andenken regelt und bildet. Wer einen Andern so verehren kann, wird bald selbst verehrungswürdig sein. Wähle dir also einen Cato, oder wenn dir dieser zu schroff sein sollte, wähle einen Mann von milderem Sinn, einen Lälius, wähle irgend einen, dessen Wandel und Rede dir gefiel, der eine liebenswürdige Seele in seinen Mienen trug: ihn deinen Hüter, dein Musterbild halte fortwährend deinen Blicken vor. Ich sage dir, wir bedürfen Jemandes, nach welchem sich unser Charakter bilde. Ohne Richtschnur wirst du das Verkehrte nicht ins Gleiche bringen.“ Wie lebhaft dringt sich hier auch dem Philosophen das nur im Christenthum wahrhaft befriedigte Bedürfniss nach einem Ideal auf, das nicht in abstracter Ferne, sondern in der concreten Wirklichkeit des Lebens vor uns steht und nicht blos die Tugenden eines Cato oder Lälius, sondern das Urbild aller menschlichen Vollkommenheit in sich darstellt! Da aber auch ein solches Vorbild, wie das eines Cato und Lälius uns über so Vieles im Zweifel lässt, Hüter und Sittenaufseher, wie die von Epikur und Seneca empfohlenen uns doch nur an das mahnen können, was wir selbst zu thun haben, so sieht man sich immer wieder auf sich selbst zu-

rückgewiesen, um in sich selbst die Antriebe zum Guten und die Kräfte und Mittel zu Allem denjenigen, was zu unserm Heile dient, zu finden. Auf nichts Anderes dringt daher Seneca mit grösserem Ernst und Nachdruck als auf die innere Einkehr des Menschen in sich selbst. Es erinnert an die sittliche Macht des Gewissens, das, wenn es gut ist, der Zeugen Menge herbeiruft, wenn es böse ist, auch in der Einsamkeit beängstigt und sorgenvoll ist. *Si honesta sunt, quae facis omnes, sciant, si turpia, quid refert neminem scire, cum tu scias? O te miserum, si contemnis hunc testem! Ep.* 43, 5. Das Gewissen ist der Maassstab, nach welchem das ganze Verhalten zu beurtheilen ist, man kann nicht besser sein Leben schliessen als mit dem Zeugniss, dass man ein gutes Gewissen geliebt habe und ein edles Streben. Ist, wie Seneca mit Epikur sagt, der Anfang des Heils die Erkenntniss der Sünde, so liegt die erste Bedingung unseres Heils in der Folgsamkeit gegen die Stimme des Gewissens. „Denn wer nicht weiss, dass er fehlt, will sich nicht bessern lassen. Du musst über deinen Fehlern dich betreten, ehe du sie ablegen kannst. Manche rühmen sich ihrer Fehler. Und du glaubst, man werde auf Heilmittel denken, wenn man seine Fehler als Tugenden zählt. Also, soviel du kannst, überführe dich selbst, untersuche dich; sei dein eigener Ankläger, darauf dein Richter, endlich dein Fürsprecher, bisweilen aber thue dir selbst wehe." *Ep.* 28, 9 f. Damit aber diese Stimme des Gewissens, die auch der Gedanke an die *praesides deos* verstärkt in dem Bewusstsein: *hos supra me circaque stare, factorum dictorumque censores* (*de beata vita c.* 20) immer kräftig und wirksam bleibe, darf man es nie an der Wachsamkeit über sich selbst, der Selbstprüfung, der steten Rechenschaft, die man sich selbst gibt, fehlen lassen. Für diesen Zweck empfiehlt Seneca ein Mittel, das ihm immer sehr zum Lob seiner christlich frommen Gesinnung angerechnet

worden ist. Man solle, wenn der Tag vorüber sei und man sich zur nächtlichen Ruhe begebe, sich selbst fragen: welches Uebel deiner Seele hast du heute geheilt, welchem Laster hast du Widerstand entgegengesetzt, von welcher Seite bist du besser geworden? Was es Schöneres gebe, als diese Gewohnheit, den ganzen Tag genau zu durchgehen? Und was für ein Schlaf auf diese Selbstprüfung folge? Wie ruhig, tief und ungestört werde er sein, wenn die Seele, gelobt oder gemahnt, ihr eigener geheimer Beobachter und Richter, über ihr Thun und Wesen eine Erkenntniss ausspreche? Täglich stelle er sich vor sich selbst zur Verantwortung, wenn das Licht hinweggenommen sei, durchforsche er bei sich selbst den ganzen Tag und erwäge seine Thaten und Worte. *De ira* 3, 36. Je ernster man es mit der Prüfung seiner selbst nimmt, um so mehr gelingt es, seine Fehler und Mängel abzulegen. Es kommt in Allem nur auf das Wollen an, man kann, wenn man will und nicht meint, dass man nicht könne. Die Natur hat dem Menschen Stärke genug gegeben, wenn wir sie nur gebrauchen und unsere Kräfte zusammennehmen und vollständig für uns, oder wenigstens nicht gegen uns in Bewegung setzen. Das nicht Wollen ist die Ursache, das nicht Können der Vorwand. *Ep.* 116, 8. Hängt demnach, so betrachtet, das Heil des Menschen von seinem eigenen Wollen und Vollbringen ab, so will auf der andern Seite doch auch Seneca die göttliche Mitwirkung nicht davon ausgeschlossen wissen. Ohne Gott gibt es ja keinen guten Menschen. Die Quelle des Guten in uns ist, dass Gott mit uns und in uns ist, dass ein heiliger Geist in uns wohnt, als Beobachter und Wächter über das Gute und Böse in uns. *Ep.* 41, 2. „Die Götter sind nicht stolz, nicht missgünstig, sie reichen den Aufsteigenden die Hand. Du wunderst dich, dass der Mensch zu den Göttern gehe! Gott kommt zu den Menschen; ja was noch näher ist, er kommt

in die Menschen. Es ist kein gutes Gemüth ohne Gott. Same des Göttlichen ist in die menschlichen Körper ausgestreut. Nimmt ein guter Ackersmann ihn auf, so geht dem Ursprung Aehnliches hervor, so wächst empor, was gleich ist dem, woraus es gekommen; empfängt ihn ein schlechter, so tödtet ihn dieser, wie ein unfruchtbarer und sumpfiger Boden und sofort erzeugt er Unkraut statt der Früchte. *Ep*. 73, 15 f.

3. Das Verhältniss des Menschen zu den Mitmenschen.

Wenden wir uns von derjenigen Seite des religiösen Bewusstseins, auf welcher das Verhältniss des Menschen zu Gott und das, was der Mensch für sich selbst seiner sittlich-religiösen Aufgabe gegenüber ist, das Hauptobject der Betrachtung ist, zu der andern, auf welcher der Mensch in seinem Verhältniss zu Andern sich als sittliches Subject zu bethätigen hat, so ist voraus zu erwarten, dass eine Lehre, welche, wie die stoische, ihre Hauptrichtung auf das Praktische nimmt und der Idee des sittlich Guten und dem ihr entsprechenden sittlichen Handeln eine so hohe Bedeutung gibt, in eine um so nähere Berührung mit dem Christenthum kommen werde, das der Liebe Gottes die Liebe des Nächsten zur Seite stellt und in diesen beiden Geboten, als den höchsten und allgemeinsten, den ganzen Inhalt des religiösen Bewusstseins zusammenfasst. Es fragt sich daher, was der Stoicismus der christlichen Liebe des Nächsten Analoges enthält und wie sich Seneca in dieser Beziehung zu dem System seiner Schule gestellt hat. Es kann auch bei dieser Frage schon diess eine günstige Meinung für Seneca erwecken, dass er in einer seiner Hauptschriften die Lehre von den Wohlthaten zum Gegenstand seiner Darstellung gemacht hat. Seine sieben Bücher *de beneficiis* sind eine so ausführliche und umfassende Untersuchung dieser praktischen Frage, dass er im Grunde das

ganze Verhalten des Menschen zu den Mitmenschen unter diesen Gesichtspunkt gestellt hat, und die Grundsätze, die er hierüber aufstellt, sind beinahe durchaus so rein und würdig, dass sie von selbst die Vergleichung mit den Lehren und Vorschriften des Christenthums sehr nahe legen.

Wie das Christenthum überhaupt allen Werth des sittlich Guten in die Gesinnung setzt und nach diesem Princip auch das Verhalten des Menschen zu Andern beurtheilt, so hebt auch Seneca vor Allem hervor, dass es bei den Wohlthaten nicht auf das Aeussere, sondern das Innere ankomme, auf die Gesinnung, mit welcher man Wohlthaten gibt und empfängt. *Non potest*, sagt er 1, 5, *beneficium manu tangi, sed animo geritur. Multum interest inter materiam beneficii et beneficium. Itaque nec aurum nec argentum nec quicquam eorum, quae pro maximis accipiuntur, beneficium est, sed ipsa tribuentis voluntas. Imperiti autem id, quod occurrit et quod traditur possideturque, solum notant, cum contra illud, quod in re carum atque pretiosum est, parvi pendunt. Haec, quae tenemus, quae adspicimus, in quibus cupiditas nostra haeret, caduca sunt, auferre nobis ea et fortuna et injuria potest: beneficium vero etiam amisso eo, per quod datum est, durat, est enim recte factum, quod invitum nulla vis efficit. — Quid est ergo beneficium? benevola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo, in id quod facit, prona et sponte sua parata. Itaque non quid fiat aut quid datur refert, sed qua mente, quia beneficium non in eo, quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo. — Animus est, qui parva extollit, sordida inlustrat, magna et in pretio habita dehonestat: ipsa, quae adpetuntur, neutram naturam habent, nec boni nec mali: refert, quo illa rector inpellat, a quo forma rebus datur.* In der Entwickelung und Empfehlung der Grundsätze, nach welchen man Wohlthaten geben soll, trifft Seneca auf eine öfters

überraschende Weise mit den Lehren und Vorschriften des Christenthums zusammen. Es ist nur eine Anwendung des christlichen Gebots: was ihr wollt, dass euch die Leute thun, das thut ihr ihnen auch, wenn er als allgemeinen Grundsatz voranstellt 2, 1: *sic demus, quomodo vellemus accipere*, nämlich *ante omnia libenter, cito, sine ulla dubitatione.* Das sei die *expeditissima via*, wenn man wissen wolle, *quemadmodum dandum sit beneficium.* Ebenso dringen sich von selbst die christlichen Parallelen auf, wie auch Seneca ermahnt, die Götter im Wohlthun nachzuahmen, die auch über die Lasterhaften ihre Sonne aufgehen lassen und nach der Weise der besten Eltern, die zu den Schmähungen ihrer Kinder lächeln, nicht aufhören, Wohlthaten auf die zu häufen, die über den Urheber der Wohlthaten im Zweifel sind und in gleicher Gesinnung beharrend ihre Gaben an Geschlechter und Völker austheilen, indem sie ihre Macht nur dazu haben, um zu segnen, 4, 26. 7, 31, wenn er auch Feinde vom Wohlthun nicht ausgeschlossen wissen will (*de otio sap. c.* 28), von Wohlthaten spricht, die nicht öffentlich, sondern geheim und im Stillen zu geben sind (*quae succurrunt infirmitati, egestati, ignominiae tacite danda sunt, ut nota sint solis, quibus prosunt; interdum etiam ipse qui juvatur, fallendus est, ut habeat, nec a quo acceperit, sciat, de benef.* 2, 9). Wie die stoische Tugend ihren Werth nur in der Reinheit und Uneigennützigkeit der Gesinnung hat, so muss sie sich als die *virtus gratuita*, die nichts Grosses an sich hat, sobald etwas an ihr käuflich ist, ganz besonders im Wohlthun erweisen. Denn was ist unedler, als wenn man berechnet, um welchen Preis man tugendhaft ist, da die Tugend weder durch Gewinn anlocken, noch durch Verlust abschrekken und so wenig jemand durch Hoffnung und Versprechungen bestehen will, dass sie im Gegentheil Aufopferungen für sich verlangt, und oft sich freiwillig darbietet. Der

Eigennutzen muss niedergetreten sein, wenn man zu ihr gelangen will, wohin sie auch ruft und schickt ohne Rücksicht auf das Vermögen; ja zuweilen darf man auch sein Blut nicht sparen, um ihre Bahn zu wandeln, und nie darf man ihr Gebot ablehnen. — Wenn das Edle um sein selbst willen erstrebt werden muss, Wohlthun aber etwas Edles ist, so kann es damit nicht anders gehalten werden, weil es ja gleicher Natur ist, 4, 1. Was Seneca *Ep.* 48 dem Freunde schreibt und als das Wesen der in der Gemeinschaft aller Dinge bestehenden Freundschaft bestimmt, dass man nicht glücklich leben kann, wenn man nur auf sich sieht und Alles zu seinem eigenen Vortheil zu wenden sucht, dass man für den Andern leben muss, wenn man für sich leben will (*alteri vivas oportet*, *si vis tibi vivere*), gilt auch von dem Verhältniss zu den Mitmenschen überhaupt. Man kann keine durch Wohlwollen und Wohlthun sich äussernde Gesinnung gegen Andere haben, wenn man sich nicht über sich selbst erhebt und sein eigenes Interesse dem Interesse Anderer unterordnet. „Was ist es denn Grosses, sich selbst zu lieben, sich selbst zu schonen, für sich selbst zu gewinnen? Von Allem diesem lenkt die wahre Lust zur Wohlthätigkeit ab, zum Verlust zieht sie mit aller Gewalt hin und lässt Vortheile zurück, hochfreudig, wenn nur das wohlthätige Werk gethan ist," 4, 14.

Alle diese Grundsätze und Lehren enthalten nichts, was nicht auch vom Christenthum vollkommen anerkannt würde und als wesentlich christlich anzusehen wäre, es scheint daher nur ein sehr geringer Unterschied zu sein, ob man die gegen die Mitmenschen praktisch sich äussernde sittlich gute Gesinnung stoisch Wohlthätigkeit oder christlich Liebe nennt. Wenn auch, sobald man in die speciellere Motivirung eingeht, die stoische und die christliche Sittenlehre in dieser Beziehung weit auseinandergehen, die stoische ihre stärksten Motive nur der Idee der reinen, unei-

gennützigen, ihre höchste Befriedigung nur in sich selbst findenden Tugend, die christliche dem Glauben an Christus entnehmen kann, so haben doch beide eine gemeinsame Grundlage in dem allgemein Vernünftigen, auf das auch das Christenthum, als das dem Menschen an sich Natürliche, in seinem sittlichen Bewusstsein sich von selbst Aussprechende, das über alle positiven Gebote Hinausliegende, dem natürlichen sittlichen Gefühl Unabweisbare, in letzter Beziehung immer wieder zurückgeht. Man vgl. z. B. Matth. 7, 9 f. 12. Dem-Stoiker, dessen Princip überhaupt das naturgemässe Handeln ist, liegt es ohnediess am nächsten, auf das natürlich Sittliche, den dem Menschen natürlichen Trieb zum Guten als dasjenige hinzuweisen, das auch ohne philosophische Gründe und gesetzliche Bestimmungen die Norm seines Verhaltens gegen die Mitmenschen ist. *Nulla lex*, sagt Seneca *de benef.* 4, 17, *amare parentes, indulgere liberis jubet. Supervacuum est enim, in quod imus, inpelli. Quomadmodum nemo in amorem sui cohortandus est, quem adeo dum nascitur trahit, ita ne ad hoc quidem, ut honesta per se petat: placente suapte natura, adeoque gratiosa virtus est, ut insitum sit etiam malis probare meliora. Quis est, qui non beneficus videri velit? — Nec quisquam tantum a naturali lege descivit et hominem exuit, ut animi causa malus sit. — Maximum hoc habemus naturae meritum, quod virtus in omnium animos lumen suum permittit: etiam qui non sequuntur illam, vident.* Stehen nun aber beide, die stoische und die christliche Sittenlehre, auf dieser von beiden Seiten anerkannten gemeinsamen Grundlage, wie weit können sie auf derselben Hand in Hand mit einander gehen, wie weit erstreckt sich ihre Uebereinstimmung, wenn man die Anwendung jener allgemeinen Grundsätze auf das Object des sittlichen Handelns in's Auge fasst? Es ist das Verhältniss des Menschen zu den Mitmenschen, um das es sich handelt,

aber wer ist der Mitmensch, wer der Nächste, an welchem man Liebe üben und Werke der Wohlthätigkeit verrichten soll? Ist es jeder, der überhaupt Mensch ist, oder ist hier nicht eine bestimmte Grenzlinie gezogen? Ist hier nicht der Punkt, wo der Universalismus des Christenthums mit dem Particularismus und dem aristokratischen Charakter des Alterthums in nothwendigen Conflict kommt? Es lässt sich kaum annehmen, dass diese auch mit dem Römerthum der spätern Zeit so tief verwachsene Welt- und Lebensansicht bei Seneca völlig verschwunden ist, aber gestehen muss man, dass er mehr als irgend ein Anderer der alten Welt über sie hinwegkam und hier gerade näher als irgendwo dem universellen Geiste des Christenthums steht. Der Mensch an sich, der Mensch als solcher ist ihm der Gegenstand sittlichen Handelns. *Nemo non, cui alia desint*, lässt er *de clem.* 1, 1 seinen kaiserlichen Zögling sagen, *hominis nomine apud me gratiosus est.* Vgl. *de vita beata c.* 24: *quis liberalitatem tantum ad togatos vocat? hominibus prodesse natura jubet: servi liberive sint, ingenui an libertini, justae libertatis an inter amicos datae, quid refert? ubicunque homo est, ibi beneficio locus est.* Es ist ihm mit Einem Worte *Ep.* 95, 33 *homo sacra res homini.* Daher ist es Pflicht, auch Unbekannten beizustehen (*ignotis succurrere, de ira* 1, 5) und selbst Feinden Hülfe zu leisten und sie mild zu behandeln. Seneca ist einer der wenigen Schriftsteller, welche die Feindesliebe als allgemeine Menschenpflicht anerkannt haben. *Usque ad ultimum vitae finem*, spricht er *de otio sapientis c.* 28 als stoischen Grundsatz aus, *in actu erimus, non desinemus communi bono operam dare, adjuvare singulos, opem ferre etiam inimicis miti manu.* Und dass diess nicht blos eine zufällige augenblickliche Aeusserung ist, sondern seinen tiefern Grund und Zusammenhang in Seneca's sittlicher Lebensansicht überhaupt hat, erhellt aus dem Ernst und Nach-

druck, mit welchem er sich gegen Rache und Vergeltung und gegen Alles erklärt, was nur in der Absicht, die Andern zu beleidigen, geschieht. Es gehört Alles diess zu den Aeusserungen des Zorns, welchen Seneca in seinen besondern Abhandlungen hierüber nach allen Seiten so beleuchtet, dass man ihn nur als eine mit den stoischen Tugendbegriffen in grösstem Widerspruch stehende Leidenschaft betrachten kann. So süss auch die Rache sein mag und so sehr in ihr der Zorn in seinem Rechte zu sein scheint, so verwerflich ist sie. *Non enim*, sagt Seneca *de ira* 2, 32, *ut in beneficiis honestum est merita meritis repensare, ita injurias injuriis. Hic vinci turpe est, hic vincere. Inhumanum verbum est et quidem pro justo receptum* (*ultio et*) *talio*, *non multum differt nisi ordine* (d. h. von einer einfachen Beleidigung unterscheidet sich die Rache nur dadurch, dass sie die Erwiederung einer Beleidigung ist, somit auf Etwas, was schon geschehen ist, folgt, und darin eine scheinbare Berechtigung hat): *qui dolorem regerit, tantum excusatius peccat. — Magni animi est, injurias despicere.* Der Grund, mit welchem Seneca diess motivirt, ist auch hier wieder der Begriff des Menschen, der Gedanke, dass man auch in dem Feind und Beleidiger den Menschen zu sehen und zu achten hat. Von diesem Standpunkt aus erhebt sich Seneca zu der Idee eines die ganze Menschheit umfassenden Gesellschaftskörpers, in welchem jeder Einzelne seine Bedeutung in der Einheit des Ganzen hat, zu welchem er gehört. *Nefas est*, so argumentirt Seneca a. a. O. c. 31, *nocere patriae: ergo civi quoque, nam hic pars patriae est. Sanctae partes sunt, si universum venerabile est; ergo et homini, nam hic in majore tibi urbe civis est. Quid si nocere velint manus pedibus? manibus oculi? ut omnia inter se membra consentiunt, quia singula servari totius interest, ita homines singulis parcent, quia ad coetum geniti sunt. Salva au-*

tem esse societas nisi custodia et amore partium non potest. Wie also in der christlichen Anschauung Christus das Haupt ist, dessen Leib die Gläubigen sind, oder der Leib, dessen Glieder sie sind, so betrachtet Seneca die Menschheit als einen Leib, in welchem die Einzelnen als Glieder desselben organischen Ganzen begriffen sind, und hier wie dort ist die Liebe das Band, das das Ganze zusammenhält und die Einzelnen im Interesse des Ganzen mit ihm verknüpft. *Omne hoc, quod vides*, sagt Seneca *Ep.* 95, 52, *quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex iisdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit; illa aequum justumque composuit; ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi; ex illius imperio paratae sint juvantis manus. Ille versus et in pectore et in ore sit:*

Homo sum, nihil humani a me alienum puto.

Habemus in commune, quod nati sumus, societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae casura, nisi invicem obstaret, hoc ipso sustinetur. Vgl. *de benef.* 4, 18, wo Seneca der Vernunft die Gemeinschaft als das Zweite zur Seite stellt, das den Menschen, welcher, wenn er einzeln stände, keinem gewachsen wäre, zum Herren des Ganzen macht. Die Gemeinschaft hat ihm die Herrschaft über alle Geschöpfe gegeben, die Gemeinschaft hat ihn den Erdgeborenen zur Herrschaft über ein fremdes Naturgebiet gebracht und ihn auch das Meer beherrschen heissen, sie macht uns stark, weil wir sie als Beistand gegen das Schicksal aufrufen können. *Hanc societatem tolle et unitatem generis humani, qua vita sustinetur, scindes. Tolletur autem,* so motivirt Seneca durch diese Idee die Pflicht der Dankbarkeit, *si efficis, ut ingratus animus non per se vitandus sit, sed quia aliquid illi timendum est.*

Unstreitig ist es als ein nicht geringer Fortschritt in

der allgemeinen Entwickelungsgeschichte der Menschheit zu betrachten, dass in der von Seneca in dieser Bestimmtheit ausgesprochenen Humanitätslidee ein Princip aufgestellt wurde, aus welchem für das Verhältniss des Menschen zu den Mitmenschen nur eine ächt humane, wohlwollende, versöhnliche, Frieden und Einigkeit stiftende, alle Tugenden des socialen Lebens erzeugende Gesinnung, oder eine die ganze Menschheit umfassende, Alle in derselben Gemeinschaft mit einander verknüpfende Liebe als die in dem sittlichen Bewusstsein begründete praktische Folgerung abgeleitet werden konnte. Und wenn nun Alles, was das geistige Bewusstsein des Menschen in diesem Sinne erweitert und seine höchste Aufgabe darin erkennen lässt, das Besondere dem Allgemeinen, seine eigene Subjectivität einer über ihr stehenden Objectivität unterzuordnen und das Einzelne aus der Einheit des Ganzen zu begreifen, auch eine Annäherung an den universellen Standpunkt des Christenthums ist und das christliche Princip einer von allen particularistischen Beschränkungen und subjectiven Interessen freien Liebe, so lässt sich auch hier dem System der Stoa, wie es sich in den Schriften Seneca's darstellt, ein dem Christenthum verwandter Geist nicht absprechen.

Es darf diess mit um so grösserem Rechte behauptet werden, da Seneca selbst seine freiere universellere Ansicht nicht ausdrücklich auch auf ein Verhältniss des socialen Lebens ausgedehnt hat, in welchem die Schranken des particularistischen Geistes der alten Welt erst allmählig durch das Christenthum aufgehoben worden sind. Seneca will von der Gemeinschaft, in welcher alle Glieder der menschlichen Gesellschaft mit einander stehen sieht, auch die Sklaven nicht ausgenommen wissen. Er empfiehlt nicht nur eine schonende und billige Behandlung der Sklaven, sondern er erkennt auch in dem Sklaven Rechte, die geachtet werden müssen, sieht auch in ihm einen Menschen, der gleicher

Natur mit allen andern ist. „Man muss“, sagt Seneca *de clem.* 1, 18, „bei dem Sklaven bedenken, nicht wie viel man ihn ungestraft leiden lassen kann, sondern wie viel die Natur des Rechts und der Billigkeit dir gestattet, die auch Gefangene und Gekaufte schonend behandeln heisst. Sklaven dürfen sich zu einer Bildsäule flüchten. Wenn auch gegen einen Sklaven Alles erlaubt ist, so gibt es doch Etwas, was gegen ihn als Menschen für erlaubt zu halten das gemeinsame Recht der lebenden Wesen verbietet, weil er derselben Natur ist, wie du.“ Auch der Sklave ist also Mensch und als Mensch ist auch er ein sittliches Subject, das Tugend üben und Gutes thun kann. „Wer leugnet, dass bisweilen auch ein Sklave seinem Herrn eine Wohlthat erweisen kann, der kennt nicht das menschliche Recht (das *jus humanum*). Denn nicht darauf kommt es an, welches Standes, sondern welches Sinnes der ist, der etwas thut. Keinem ist die Tugend verschlossen, Allen steht sie offen, Alle lässt sie zu, Alle ladet sie ein, Freigeborene, Freigelassene, Sklaven, Könige und Verbannte, sie wählt nicht Haus noch Vermögen, sie ist mit dem nackten Menschen zufrieden.“ — „So ist etwas nicht desshalb keine Wohlthat, weil es von einem Sklaven herrührt, sondern deswegen eine um so grössere, weil nicht einmal der Sklavenstand davon zurückschrecken konnte.“ — „Warum sollte es denn eher der Fall sein, dass die Persönlichkeit der Sache Abbruch thut, als dass die That selbst der Person Ehre macht? Haben doch Alle denselben Ursprung, dieselbe Abstammung, kein Mensch ist edler als der andere, es sei denn, dass sein Geist besser beschaffen und für edle Bestrebungen fähiger ist. Die, welche ihre Ahnenbilder in den Vorhöfen aufstellen und die Namen ihrer Familie in langer Reihe und in vielverzweigten Stammbäumen an dem Vordertheil ihrer Wohnungen anbringen, sind sie nicht mehr bekannt als angesehen? Die Eine Mutter unser Aller ist

die Welt, der erste Ursprung eines jeden lässt sich, sei es durch glänzende oder niedrige Verwandtschaftsgrade, dahin zurückführen. Darum verachte man niemand, man hebe nur kühn den Geist empor, am Ziele erwartet uns hoher Adel. Wie kann aber, wer ein Sklave seiner Lust, seines Schlundes, einer Buhlerin ist, jemand einen Sklaven nennen?" *De benef.* 3, 18—28. In der Idee der Tugend hebt sich der Unterschied von Freiheit und Sklaverei auf. Wie der Apostel Paulus Gal. 4, 28 vom Christenthum sagt, in Christus sei kein Unterschied zwischen dem Juden und Griechen, zwischem dem Sklaven und Freien, zwischen Mann und Weib, in Christus seien Alle Eins, wie er 1. Kor. 7, 21 den christlichen Sklaven selbst die Ermahnung gibt, sie sollen sich wegen ihres Sklavenstandes keine Sorge machen, denn wer als Sklave in dem Herrn berufen sei, sei ein Freigelassener des Herrn, und wer als Freier berufen sei, sei ein δῦλος Χριστῦ, ebenso kann auch nach stoischer Ansicht sowohl der Sklave ein Freier als auch der Freie ein Sklave sein, da es nicht auf das, was man äusserlich, sondern nur das, was man innerlich ist, ankommt. *Errat*, sagt Seneca *de benef.* 3, 20, *si quis existimat servitutem in totum hominem descendere; pars melior ejus excepta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem sui juris, quae adeo libera et vaga est, ut ne ab hoc quidem carcere, cui inclusa est, teneri queat, quo minus impetu suo utatur et ingentia agat et in infinitum comes coelestibus exeat. Corpus itaque est, quod domino fortuna tradidit; hoc eruit, hoc vendit: interior illa pars mancipio dari non potest. Ab hac quidquid venit, liberum est; nec enim aut nos omnia jubere possumus aut in omnia servi parere coguntur.* Je gebundener und unfreier der äussere Zustand ist, um so mehr liegt darin für den Geist der Antrieb, das Bewusstsein seiner innern Freiheit in sich zu entwickeln und zu stärken. Philosophisch mag

man die Sklaverei aus diesem Gesichtspunkt betrachten, verlangt ja sogar der Apostel Paulus von dem christlichen Sklaven, dass er selbst in dem Falle, wenn er frei werden könne, lieber bleiben soll, was er sei, weil man doch auch als Sklave ein guter Christ sein könne. Für das praktische Leben bleibt aber demungeachtet die Aufgabe, auf die Aufhebung des unnatürlichen Zustandes und solange er fortbesteht, wenigstens die Milderung desselben, so viel möglich, hinzuwirken. Es gereicht auch diess unserm Philosophen zum besondern Ruhm, dass er ein warmes Mitgefühl mit dem Schicksal der Sklaven hat, und eine schonende humane Behandlung derselben sehr nachdrücklich empfiehlt, auch darin mit so manchen Ermahnungen zusammentreffend, die hierüber in den Briefen unsers Kanons gegeben werden. Wie er es schon in seiner Abhandlung *de clementia* 1, 18 für ein Lob erklärt, die Sklaven menschlich zu behandeln (*servis imperare moderate, laus est*), so spricht er hiervon ganz besonders in dem vier und vierzigsten seiner Briefe. „Gern höre ich", schreibt er hier seinem Freunde, „von Leuten, die von dir herkommen, erzählen, wie freundlich du mit deinen Sklaven umgehst, so geziemt es deiner Weisheit und deiner Bildung. Es sind Sklaven, aber Menschen; Sklaven, aber Hausgenossen; Sklaven oder vielmehr Freunde niedrigen Standes; Sklaven — nein unsere Mitsklaven sind es, wenn wir bedenken, dass der Willkür des Geschicks gegen uns eben so viel, wie gegen jene zusteht. Daher finde ich den Mann lächerlich, der es für eine Schande hält, mit seinen Sklaven zu speisen. Und warum? Einzig, weil eine übermüthige Sitte einen Sklavenschwarm um den tafelnden Herrn herstellt." — „Noch manches andere Grausame und Unmenschliche übergehe ich, wie dass wir sie nicht als Menschen, sondern als Lastthiere missbrauchen." — „Willst du nicht bedenken, dass der, welchen du deinen Sklaven nennst, aus demselben Samen entsprossen,

unter demselben Himmel dieselbe Luft athmet, und lebt und stirbt, wie du? Du kannst ebenso gut ihn als Freien sehen, wie er dich als Sklaven. Durch die Niederlage des Varus hat das Schicksal manchen Mann von der glänzendsten Geburt, der die Senatorenwürde als Lohn seines Kriegsdienstes vor Augen hatte, niedergedrückt; den Einen hat es zum Hirten, den Andern zum Wächter einer Hütte gemacht. Verachte nun einen Menschen seines Standes wegen, in welchen du, während du ihn verachtest, selbst übergehen kannst. Doch ich will mich nicht in einen Gegenstand von so weitem Umfang einlassen und von der Behandlung der Sklaven reden, denen wir so übermüthig, so hart, so schimpflich begegnen. Nur den Hauptinhalt meiner Regeln gebe ich, er lautet: Gehe mit dem Geringeren so um, wie du wünschest, dass der Höhere mit dir umgehen möge. So oft dir einfällt, was du alles gegen deinen Sklaven dir erlauben darfst, so lass dir auch einfallen, dass dein Herr sich eben so viel gegen dich erlauben dürfe. „Aber ich habe keinen Herrn", sagst du. Du bist noch nicht alt genug: vielleicht wirst du noch Einen bekommen. Weisst du nicht, wie alt Hecuba war, als sie zu dienen anfing, wie alt Krösus und die Mutter des Darius und Plato und Diogenes? Gehe schonend mit deinem Sklaven um, ja mache ihn zu deinem Gesellschafter, mit dem du sprichst, den du um Rath fragst, mit dem du zu Tische sitzest." — „Geflissentlich haben die Voreltern alles Gehässige von der Herrschaft und von den Sklaven alles Erniedrigende fern gehalten. Sie nannten den Herrn Hausvater (*pater familiae*), die Sklaven, was noch in dem Namen besteht, Hausgenossen (*familiares*). Sie setzten ein Fest ein, nicht, damit nur an diesem Tage die Herrn mit ihren Sklaven essen sollten, sondern sie räumten ihnen an demselben die Ehrenplätze im Hause ein, liessen sie richterliche Aussprüche thun und erklärten damit

die Familie für eine Republik im Kleinen.“ — „Keine Sklaverei ist schimpflicher als eine freiwillige. Lass' dich also nicht durch jene ekeln Vornehmen abschrecken, deinen Sklaven freundlich und nicht als ein stolzer Höherer zu begegnen. Sie sollen dich ehren statt dich zu fürchten. Da wird man aber einwenden, ich wolle dem Sklaven die Freiheitsmütze aufsetzen, wolle die Herrn von ihrer Höhe herabstürzen, wenn ich sage, der Sklave soll seinen Herrn ehren, nicht fürchten. Aber ich wiederhole es, er soll ihn ehren, wie man einen Höheren ehrt, dessen Client man ist, dem man seine Achtung beweist. Wer jenes einwendet, vergisst, dass für einen Herrn das nicht zu wenig sein kann, was der Gottheit genügt, verehrt und geliebt zu werden. Furcht kann sich der Liebe nicht beimischen. Du thust also nach meinem Urtheil ganz recht, wenn du von deinen Sklaven nicht gefürchtet werden willst und nur mit Worten strafst.“ Vergleicht man hiermit Stellen der paulinischen Briefe, wie Eph. 6, 9, wo, nachdem zuvor die Knechte zum aufrichtigen Gehorsam gegen die Herrn ermahnt sind, auch diese erinnert werden: *τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτὲς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλὴν· εἰδότες ὅτι καὶ ὑμῶν αὐτῶν ὁ κύριός ἔστιν ἐν ὑρανοῖς, καὶ προσωποληψία ὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ*, und Col. 4, 1, *οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δὐλοις παρέχεσθε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανοῖς*, so ist zwar die Ermahnung des Philosophen nicht ebenso religiös motivirt, der Gedanke selbst aber ist derselbe, ob der *superior*, welchen der Herr des Sklaven dem *inferior* gegenüber vor Augen haben soll, der Herr im Himmel ist, oder ein irdischer, und der ganze Inhalt des Briefs ist so wahr und trefflich, dass ihm wohl Weniges in gleichem Sinne aus den Schriften des klassischen Alterthums wird zur Seite gestellt werden können. Dabei kommt auch noch diess in Betracht, dass, während die neutestamentlichen Schriftsteller weit mehr den Sklaven ihre Pflichten

gegen die Herrn als den Herrn die ibrigen gegen die Sklaven einschärfen, Eph. 6, 5—8. Col. 3, 22—25. 1. Tim. 6, 1. Tit. 2, 9. 1. Petr. 2, 18 f., Seneca vor Allem nur das Verhältniss der Herrn zu den Sklaven in's Auge fasst, wie diess die Sympathie mit dem gedrückten Stand am unmittelbarsten nahe legen musste.

Noch in einem Punkte stimmt Seneca mit den sittlichen Begriffen der ältesten Christen sehr genau überein. Es ist bekannt, welchen Anstoss die letztern an den heidnischen Schauspielen nahmen, und mit welchem Abscheu sie sich ganz besonders von den blutigen Gladiatorenkämpfen des Amphitheaters hinwegwandten. Für verwerflich hält auch Seneca diese Spiele, und wenn man die Gründe, mit welchen er seine Ansicht motivirt, mit den Erklärungen der Kirchenlehrer hierüber zusammenstellt, so darf er keineswegs die Vergleichung mit ihnen scheuen. Hören wir, wie Tertullian in der diesem Gegenstand besonders gewidmeten Schrift *de spectaculis* hierüber sich ausspricht; c. 19: *Si saevitiam, si impietatem, si feritatem, permissam nobis contendere possumus, eamus in amphitheatrum. Si tales sumus, quales dicimur, delectemur sanguine humano. Bonum est, cum puniuntur nocentes — Et tamen innocens de supplicio alterius laetari non potest, cum magis competat innocenti dolere, quod homo par ejus tam nocens factus est, ut tam crudeliter impendatur — Certe quidem gladiatores innocentes in ludum veneunt, ut publicae voluptatis hostiae fiant.* Tertullian hebt zwar auch die das menschliche Gefühl verletzende Grausamkeit und Roheit dieser Schauspiele hervor, aber er betrachtet sie nicht blos als Mensch, sondern als Christ; die Hauptsache ist ihm, dass diese *spectacula* überhaupt zur *pompa* des Teufels und seiner Engel gehören. *Igitur si ex idololatria universam spectaculorum paraturam constare constiterit, indubitate praejudicatum erit etiam ad spe-*

ctacula pertinere renuntiationis nostrae testimonium in lavacro, quae diabolo et pompae et angelis ejus sint mancipata scilicet per idololatriam, a. a. O. c. 4. Man kann an ihnen nicht theilnehmen, ohne in Widerspruch mit seinem christlichen Bekenntniss zu kommen, und sich durch die Berührung mit dem dämonischen Heidenthum zu verunreinigen. Seneca kann sich nur unter den Gesichtspunkt der Humanitätsidee stellen, diesen aber fasst er um so reiner in's Auge. In diesem Zusammenhange hat er den merkwürdigen Ausspruch gethan, dass der Mensch an sich eine heilige Sache sei. *Ep.* 93, 33: *homo sacra res homini, jam per lusum ac jocum occiditur, et quem erudiri ad inferenda accipiendaque volnera nefas erat, is jam nudus inermisque producitur, satisque spectaculi ex homine mors est. In hac ergo morum perversitate desideratur solito vehementius aliquid, quod mala inveterata discutiat. Decretis agendum est, ut revellatur penitus falsorum recepta persuasio, his si adjunxerimus praecepta, consolationes, adhortationes, poterunt valere, per se inefficaces sunt.* Es liegt auch hierin eine unbewusste Hinweisung auf das Christenthum. Denn wenn Seneca etwas mehr als Gewöhnliches für nothwendig erachtet, um der so tief gewurzelten Verdorbenheit der Sitten mit Kraft und Erfolg entgegenzutreten, was theoretisch nur durch positive Bestimmungen, durch Decrete oder Dogmen zur Widerlegung der herrschenden falschen Lehre und praktisch durch kräftiger wirkende Motive geschehen kann, so ist hiermit nur ausgesprochen, was in der Folge faktisch der Fall war, dass jener grausamen Vergnügungssucht erst durch den Sieg des Christenthums über das Heidenthum ein völliges Ende gemacht wurde. Ueber den sittenverderblichen Einfluss dieser Schauspiele äussert sich Seneca auch *Ep.* 7 sehr nachdrücklich, wo er auf die Frage, was man hauptsächlich zu melden habe, sagt: das Menschengewühl. „Keiner ist, der

uns nicht einen Fehler empfiehlt oder aufdringt oder unvermerkt anhängt. Gewiss, je mehr des Volks, in das wir uns mischen, um so grösser die Gefahr. Nichts aber ist so schädlich für die guten Sitten, als vor irgend einem Schauspiel zu sitzen, denn dann beschleichen uns unter der Ergötzlichkeit um so leichter die Laster. Glaubst du es wohl? Ich komme habgieriger, ehrsüchtiger, sinnlicher, ja grausamer sogar und unmenschlicher zurück, weil ich unter Menschen war. Zufällig gerieth ich des Mittags in das Theater, Scherze erwartend und witzige Einfälle und irgend eine Erheiterung, wobei der Menschen Augen von Menschenblut ausruhen möchten. Ich fand das Gegentheil, alles vorangegangene Kämpfen war Barmherzigkeit gewesen. Keine ergötzlichen Künste mehr — reines Gemetzel ist es.“ — „Des Morgens wirft man Menschen den Löwen und Bären, des Mittags ihren Zuschauern vor. Wer eben gemordet, wird zum Morde einem Andern vorgeworfen: den Sieger spart man zu einem dritten Todtschlag. Das Ende für alle Kämpfende muss der Tod sein, mit Feuer und Schwert geht man zu Werke, und so treibt man es, bis der Kampfplatz leer ist. — Seht ihr denn nicht, dass böse Beispiele auf diejenigen zurückwirken, die sie geben? Danket den unsterblichen Göttern, dass ihr den grausam zu sein lehret, der es nicht lernen kann.“ Und wie bald hat selbst der damals dafür noch so unempfänglich scheinende Nero durch eine solche Schule sich zum Meister in der Kunst, grausam zu sein, gebildet! Mit schneidender Ironie spricht Seneca denselben Tadel gegen die grausame Lust der Römer aus, wenn er *de tranquillitate animi* c. 2 den, welchen der Wankelmuth und der Ekel an jedem Genuss von Ort zu Ort treibt, zuletzt auch wieder nach Rom zurückkehren lässt, als den Ort, wo man zur Abwechslung mit andern Genüssen auch den Genuss des Menschenbluts haben kann: *Jam flectamus cursum ad urbem: nimis diu a plausu et fra-*

gore aures vacaverunt: juvat jam et humano sanguine frui [1]).

4. **Der Glaube an ein künftiges Leben.**

Je genauer wir das Verhältniss Seneca's zum Christenthum nach seinen verschiedenen Seiten in's Auge fassen, um so zahlreicher und sprechender sind die Züge, in welchen sich eine dem Christenthum verwandte Welt- und Lebensansicht zu erkennen gibt. Ist diess auch bei dem weitern, noch in Betracht kommenden Punkt der Fall, bei Allem denjenigen, was sich auf Tod und Unsterblichkeit und die Vollendung des Menschen in einem künftigen Leben bezieht?

Nach der Lehre des Christenthums hat der Mensch schon hier sein Bürgerrecht im Himmel, er gehört einer

1) Friedländer, Ueber Gladiatorenspiele und Thierhetzen zu Rom in der Kaiserzeit im Rhein. Museum für Philologie, Zehnter Jahrg. 1856 S. 544 f., erklärt zwar Seneca für den Einzigen in der ganzen römischen Literatur, welcher vom allgemein menschlichen Standpunkte aus über die Sache spreche, legt aber darauf kein grosses Gewicht. Sicherlich sei sein Erguss *Ep.* 7 aus einem lebhaften Gefühl von der unmenschlichen Grausamkeit einer solchen Scene hervorgegangen. Aber ebenso sicher sei es auch, dass dieses Gefühl nur ein vorübergehendes, durch die Scheusslichkeit des ungewohnten Anblickes erregtes gewesen sei, keineswegs stark genug, um das Institut der Fechterspiele ganz zu perhorresciren. Denn derselbe Seneca rechne sie in der Trostschrift an seine Mutter (17, 1) unter die leichten Zerstreuungen, mit denen man vergebens den Kummer zu bannen suche. Phrasen, wie die *de tranq. an.* 2, 13, seien bei ihm nicht aus einem sittlichen Bewusstsein, sondern aus der Stimmung des Momentes hervorgegangen. Für so zufällig können aber solche Aeusserungen nicht gehalten werden, da sie nicht isolirt stehen, sondern mit Seneca's allgemeiner Welt- und Lebensansicht sehr genau zusammenhängen. Wer seine Missbilligung dieser Spiele auf den allgemeinen Satz zu gründen weiss, dass der Mensch an sich dem Menschen etwas Heiliges sein müsse, setzt sich dadurch in einen principiellen Gegensatz zu der Inhumanität der nationalen Sitte. Die aus der *Consol. ad Helv.* citirte Stelle enthält nichts, was hierher gehört.

höheren Welt an, auf welcher sein ganzes Denken und Wollen so gerichtet ist, dass er, wenn sein leibliches Leben zu Ende geht, in sie nur eingeht, um in ihr als seiner wahren Heimath auf immer daheim zu sein. Eben diess ist die von Seneca in unzähligen Stellen seiner Schriften ausgesprochene, seine ganze Weltanschauung beherrschende Ueberzeugung. Sie gründet sich bei ihm auf das der Seele inwohnende Bewusstsein ihrer höheren göttlichen Abkunft, in welchem sie den Leib nur als eine Bürde betrachten kann, unter deren Druck sie sich nach Erlösung und Freiheit sehnt, um dahin zurückzukehren, wo sie vormals gewesen ist. „Etwas Grosses und Edles," sagt Seneca *Ep.* 102, 21 f., „ist die menschliche Seele: sie lässt sich keine Grenzen setzen, als die ihr selbst mit Gott gemeinsam sind. Für's Erste nimmt sie kein niedriges Vaterland ein, Ephesus oder Alexandrien, oder wenn es sonst einen Ort gibt, der diese Städte noch an Zahl der Einwohner und Schönheit der Gebäude übertrifft. Ihr Vaterland ist der Raum, der das Höchste und der Alles in seinem Umkreis umfasst: dieses ganze Gewölbe, innerhalb dessen die Meere sammt den Ländern liegen, innerhalb dessen die Luft das Göttliche von dem Menschlichen trennend zugleich mit demselben verbindet, innerhalb dessen so viel göttliche Wesen vertheilt der ihnen zukommenden Verrichtungen warten. Sodann lässt sie sich kein engbegrenztes Lebensalter geben: alle Jahre, spricht sie, sind mein. Kein Jahrhundert ist grossen Geistern verschlossen, keine Zeit ist den Gedanken unzugänglich. Wenn jener Tag kommen wird, der diese Mischung von Göttlichem und Menschlichem scheidet, so werde ich den Körper hier, wo ich ihn gefunden, zurücklassen, ich selbst werde mich den Göttern zurückgeben. Und auch jetzt bin ich nicht ohne sie, aber ich werde in dem schweren und irdischen Körper festgehalten. Dieser Aufenthalt des sterblichen Lebens ist das Vorspiel eines

bessern und längern Lebens. Wie neun Monate lang der mütterliche Schoos uns festhält und uns vorbereitet, nicht für sich, sondern für den Raum, in welchen wir gleichsam entlassen werden, sobald wir fähig sind, Athem zu schöpfen und im Freien auszudauern: also reifen wir während des Zeitraums, der sich von der Kindheit bis zum Alter erstreckt, für eine andere Geburt. Ein anderer Ursprung erwartet uns, ein anderer Stand der Dinge. Noch können wir den Himmel nicht anders als aus der Ferne ertragen. Darum schaue unverzagt auf jene entscheidende Stunde: sie ist nicht für die Seele die letzte, sondern für den Körper. Alle die Dinge, die um dich her liegen, betrachte als die Habe eines Gasthauses: du musst vorübergehen.“ Dieser letztere Gedanke ist auch das Hauptmoment in der Schilderung, in welcher Seneca *Ep.* 120 an dem Bilde des die vollkommene Tugend in sich darstellenden Mannes das Wesen der Tugend anschaulich zu machen sucht. „Seine vollkommene, auf ihrem Höhepunkt stehende Seele hat nichts über sich als den Gottesgeist, von welchem ein Theil auch in diese sterbliche Brust sich ergossen hat, die niemals göttlicher ist, als wenn sie ihre Sterblichkeit bedenkt und sich bewusst ist, dass der Mensch dazu geboren sei, um das Leben zu verlassen, und dass dieser Körper keine Heimath sei, sondern eine Herberge, und zwar nur eine Herberge für kurzes Verweilen, die verlassen werden muss, wenn man merkt, dass man dem Gastfreund zur Last sei. Am deutlichsten zeigt sich die Herkunft der Seele von einem höhern Wohnsitz, wenn sie diesen ihren gegenwärtigen Aufenthalt für niedrig und eng hält, und denselben zu verlassen sich nicht fürchtet. Denn wohin er gehen wird, weiss derjenige, der sich erinnert, woher er gekommen sei.“ — „Ein grosser, seiner bessern Natur sich bewusster Geist gibt sich zwar Mühe, auf dem Posten, auf welchen er gestellt ist, sich ehrenvoll und

wacker zu halten, allein von dem, was ihn umgibt, hält er nichts für sein Eigenthum, sondern gebraucht es, wie ein Fremdling, der vorübereilt, als Geliehenes," *Ep.* 120, 14 f. Der Leib ist daher, wie Seneca *Ep.* 65, 16 f. sagt, „des Geistes Last und Strafe, er drückt schwer auf ihn und hält ihn in Banden, wenn nicht die Philosophie herzutritt, und ihn an dem Schauspiele der Natur sich erholen lässt und von dem Irdischen zum Göttlichen emporhebt. Diess ist seine Freiheit, seine Erlösung, er entzieht sich zuweilen seiner Haft und erneuert sich durch das Himmlische. — Eingeschlossen in diese düstere und dumpfe Behausung sucht er, so oft er kann, das Freie und ruht aus in der Anschauung der Natur. Der Weise und wer nach Weisheit strebt, ist zwar an seinen Körper gebunden, aber mit seinem bessern Theil ist er fern von ihm und hält seine Gedanken auf das Höhere gerichtet. Das Leben ist ihm ein Kriegsdienst, zu dem ihn gleichsam ein Fahneneid verbindet, er ist in einer solchen Fassung, dass er das Leben nicht liebt und nicht hasst und Menschliches sich gefallen lässt, wiewohl er weiss, dass es noch Besseres gibt. Du willst mir die Betrachtung untersagen, mich von dem Ganzen abziehen und auf den Theil beschränken? Ich soll nicht fragen, was der Anfang des Ganzen, wer der Bildner aller Dinge sei — wer der Werkmeister dieser Welt, wie Gesetz und Ordnung in dieses ungeheure Ganze gekommen?" — „Ich soll nach Allem diesem nicht fragen, soll nicht wissen wollen, von wo ich hierher gekommen? ob ich diese Welt einmal oder mehrmal erblicken soll? wohin ich von hier gehen werde? welcher Aufenthalt meine Seele erwarte, wenn sie von dem Gesetze dieser Knechtschaft entbunden sein wird? Du willst mir's wehren, im Himmel einheimisch zu sein, d. h. ich soll gesenkten Hauptes leben? Nein, ich bin grösser und zu Grösserem geboren, als dass ich ein Sklave meines Körpers sein könnte, den ich nicht

anders betrachte, denn als eine Fessel, meiner Freiheit angelegt," der Tod vollendet somit nur, worauf die Philosophie das ganze Streben des Menschen richten heisst, die Erlösung und Befreiung der Seele aus der Knechtschaft des Leibes. Mag man auch darüber im Zweifel sein, ob der Tod das Ende ist oder ein Uebergang (*Ep*. 65, 24), ob er uns vernichtet oder uns befreit (*Ep*. 24, 18), er ist in jedem Fall diesem leiblichen Leben vorzuziehen. „Den Befreiten bleibt nur das Bessere, sie sind entbürdet. Vernichtet er, so bleibt uns nichts; Gutes und Schlechtes ist hinweggenommen" (*Ep*. 24, 18). Allein Seneca bleibt nicht bei diesem Zweifel stehen, er ist überzeugt, dass auf dieses leibliche Leben ein anderes besseres folgt. Ja, er bezeichnet diesen Uebergang mit demselben Ausdruck, mit welchem die ältesten Christen das Ende derer, die unter den grössten Martern aus diesem Leben scheiden, verherrlicht haben. Der Tag des Todes ist auch ihm ein Tag der Geburt! „Jener Tag, den du als den letzten fürchtest, ist der Geburtstag der Ewigkeit" (*aeterni natalis*, *Ep*. 102, 26). Diese *morae mortalis aevi* sind, wie Seneca *Ep*. 102, 23 sagt, nur das Vorspiel eines besseren und längeren Lebens, der Tod ist nur eine Wanderung (*Ep*. 108, 20), der Tod, den wir fürchten, dessen wir uns weigern, unterbricht das Leben, er raubt es uns nicht. Kommen wird wieder ein Tag, der uns in's Licht zurückführt, dessen sich viele weigern würden, hätten sie nicht das Vergangene vergessen (*nisi oblitos reduceret*). Alles, was zu vergehen scheint, wird nur verändert. Wer geht, um wiederzukehren, darf ruhig sein. Nichts in dieser Welt wird vernichtet, es ist nur ein steter Wechsel des Sinkens und Steigens (*Ep*. 36, 10 f.), darin liegt alles Tröstliche für den Verlust, welchen wir bei dem Tode der Unsrigen erleiden. „Du bist im Irrthum," ruft Seneca in der *Consol. ad Polyb. c.* 28 dem den Bruder betrauernden Polybius zu, „nicht untergegan-

gen ist deinem Bruder das Licht, ein zuverlässigeres ist sein Antheil geworden. Dorthin geht unser aller gemeinsamer Weg. Warum weinen wir über das Sterben? Er hat uns nicht verlassen, er ist uns nur vorangegangen.“ Die über den frühen Tod ihres trefflichen Sohnes tief betrübte Marcia, die Tochter des aus Tacitus (*Ann.* 4, 34) bekannten Geschichtschreibers A. Cremutius Cordus, weist er auf den Genuss hin, welchen sie auch jetzt von dem Umgang mit ihrem Sohne habe, wenn sie nur erkenne, was an ihm das Köstlichste gewesen sei. Nur das Bild ihres Sohnes sei dahin, und das nicht getreueste Abbild, er selbst sei ja ewig und jetzt in einem bessern Zustand, entladen von fremder Bürde und ganz sich selbst angehörend. *Consol. ad Marc. c.* 24. Dem den Tod eines Freundes schmerzlich empfindenden Lucilius schreibt er *Ep.* 63, 7 f., ihm sei der Gedanke an gestorbene Freunde süss und wohlthuend, habe er sie gehabt, oder würde er sie verlieren, so habe er sie verloren, als hätte er sie noch. Es sei mit dem Freunde, den wir betrauern, nur dahin gekommen, wohin es auch mit uns bald kommen werde. Und vielleicht, wenn anders die Sage der Weisen wahr sei und uns irgend ein Ort aufnehme, sei der uns nur vorausgesandt, den wir verloren glauben. Steht also fest, dass der Tod nicht das Ende des Lebens, sondern nur der Uebergang zu einem andern bessern Dasein ist, so kann man nur fragen, wie sich Seneca das künftige Leben seiner Beschaffenheit nach gedacht hat? Von selbst versteht sich, dass in einem System, in welchem Alles auf die Tugend gebaut wird, die Tugend das höchste und einzige Gut ist, sie allein reine und unwandelbare Freuden gewährt, auch Alles, was dem Menschen im künftigen Leben zu Theil werden soll, nur durch seine sittliche Würdigkeit bedingt sein kann. Wenn auch die Seele nur dahin zurückkehrt, woher sie gekommen ist, und nur auf dem zu ihrer Natur gehörenden Weg zum Himmel strebt,

so kommt doch Alles darauf an, dass sie das Bewusstsein ihres göttlichen Ursprungs in sich erweckt und durch die That verwirklicht, was sie sein soll. Nur wenn Fehler sie nicht niederdrücken, kann sie sich dorthin erheben (*Ep.* 92, 30), und auch bei grossen Männern ist, was sie des Himmels würdig macht, nicht der äussere Glanz ihrer Thaten, sondern nur was sie Tugendhaftes haben. Dass Scipio's Geist in dem Himmel, woher er kam, zurückkehrte, ist Seneca's fester Glaube, aber nicht, weil er grosse Kriegsheere befehligte, sondern wegen seiner seltenen Mässigung und treuen Gesinnung gegen das Vaterland, welche sich noch bewunderungswürdiger offenbarte, da er es verliess, als da er es vertheidigte. In seiner freiwilligen Verbannung zeigte sich seine wahre Seelengrösse (*Ep.* 86, 1). Da aber auch den Besten, die aus diesem Leben scheiden, immer noch Etwas anhängt, das sie erst ablegen müssen, so gelangen sie nicht unmittelbar nach dem Tode zu ihrer vollen Seligkeit. Ungetheilt und nichts auf Erden zurücklassend lässt Seneca (*Consol. ad Marc. c.* 25) den Sohn der Marcia entschweben und ganz von hier scheiden, aber erst nachdem er ein wenig über uns geweilt hat, bis er geläutert ist und die anhängenden Gebrechen und den Rest des sterblichen Lebens abgelegt hat, sich in die Höhe erheben und unter seligen Geistern wandeln. Ist Einer aber einmal über diese kurze, ihn noch in der Nähe der Erde haltende Reinigungsperiode hinweg, so empfängt ihn der grosse Friede der Ewigkeit (*magna et aeterna pax*). Nicht von der Furcht vor Armuth, nicht von der Sorge um Reichthum, nicht von dem Stachel der die Seele durch Lust angreifenden Sinnlichkeit wird er angefochten, nicht berührt vom Neid über fremdes Glück, noch selbst über sein eigenes angefeindet, nimmer wird das zartfühlende Ohr durch Schmähungen beleidigt, kein öffentliches, kein häusliches Unglück hat er in Aussicht, nicht schwebt er, um die Zukunft bekümmert,

in der Erwartung des Kommenden, das immer zum Schlimmern sich neigt. Endlich steht er da, wo nichts mehr vertreibt, wo nichts ihn schreckt, *Consol. ad Marc. c.* 19. Ein solcher geniesst nun den offenen und freien Himmel, aus einem niedrigen und herabgedrückten Ort hat er sich zu dem aufgeschwungen, der, wie er auch sein mag, die von ihren Banden gelösten Seelen in seinen seligen Schoos aufnimmt, nun wandelt er frei und schaut mit hoher Wonne alle Güter der Natur, *Consol. ad Polyb. c.* 28. Zur Seligkeit des künftigen Lebens rechnet Seneca ganz besonders das vollkommenste Wissen, die klarste Uebersicht über alle Gebiete der Natur, den tiefsten Blick in alle ihre Geheimnisse. Ist der hier so vielfach umdunkelte, irregeführte, fort und fort mit dem schweren Fleisch kämpfende Geist dahin gekommen, von wo er entlassen ist, so schaut er in der ewigen Ruhe, die seiner wartet, nach dem Verworrenen und Massenhaften das Reine und Klare, *Consol. ad Marc. c.* 24. Er freut sich seiner Freiheit und Selbstständigkeit, geniesst das Schauspiel der Natur und schaut auf alles Menschliche von oben herab, das Göttliche aber, nach dessen Wesen er so lange vergeblich geforscht, ist seinen Blicken näher gekommen, *Consol. ad Polyb. c.* 27. Aufgedeckt werden nicht die Geheimnisse der Natur, die Finsterniss wird zerstreut werden und das helle Licht von allen Seiten durchbrechen. „Stelle dir vor," schreibt Seneca *Ep.* 102, 38, „welcher Glanz das sein wird, wenn so viele Gestirne ihr Licht vereinigen. Kein Schatten wird die Heiterkeit trüben, gleichmässig wird jede Seite des Himmels glänzen, Tag und Nacht sind Abwechslungen des untersten Luftraumes. Dann wirst du sagen, du habest in Finsterniss gelebt, wenn du das ganze Licht und selbst ganz erblicken wirst, das du jetzt durch die so engen Wege der Augen nur dunkel siehst und es dennoch schon aus der Ferne bewunderst. Wie wird dir das göttliche Licht erscheinen, wenn

du es an seinem Orte sehen wirst!“ Je erhabener und grossartiger diese Anschauung der künftigen Welt ist, einen um so mächtigern Einfluss muss sie schon jetzt auf unser sittliches Streben haben, und Seneca unterlässt nicht, auch dieses praktische Moment nahe zu legen und in ihm Gegenwart und Zukunft in die engste Beziehung zu einander zu setzen. Jener Gedanke, fährt er a. a. O. fort, lässt nichts Schmutziges, nichts Niedriges, nichts Rohes in der Seele zurückbleiben. Er sagt uns, dass die Götter Zeugen von Allem seien; er heisst uns ihren Beifall suchen, für sie auf die Zukunft uns bereiten und die Ewigkeit uns vorhalten. Wer diese im Geiste vor sich hat, dem schaudert vor keinen Heeren, der wird durch keine Trompete erschreckt, und durch keine Drohungen in Furcht gesetzt. Haben wir auch, wie Seneca *Ep.* 79, 12 sagt, erst dann Ursache, uns Glück zu wünschen, wenn unser Geist, entrückt der Finsterniss, in welcher er hier sich umtreibt, nicht mehr blos einen schwachen Schimmer der fernen Helle erblickt, sondern den vollen Tag aufnimmt und seinem Himmel wiedergegeben ist, wenn er die Stelle eingenommen hat, welche ihm durch sein Werden schon angewiesen ist, nach oben ruft ihn ja sein Ursprung, so kann er doch auch, noch ehe er aus dieser Haft entlassen wird, dort sein, wenn er seine Gebrechen von sich wirft und rein und unbeschwert zu göttlichen Gedanken sich emporschwingt, woraus von selbst folgt, dass in demselben Verhältniss, in welchem ihm diess gelingt, er auch um so empfänglicher und würdiger der Seligkeit des Himmels sein wird. Und doch was wäre Alles, was den Seligen in der künftigen Welt zu Theil wird, wenn der Mensch nur für sich wäre und er, das *animal sociale, communi bono genitum*, wie ihn Seneca nennt, nicht auch dort der Gemeinschaft mit den Seinigen sich erfreuen dürfte. Auch für Seneca gibt es daher eine *πανήγυρις* der Himmlischen (Hebr. 12, 23), einen *coetus sacer*, in welchem die

Geister der Scipionen und Catonen und Anderer, die das Leben verachtet und durch die Wohlthat des Todes frei geworden sind, im hellsten Glanze leuchten. Darum gibt es auch eine Wiedervereinigung und ein seliges Zusammensein mit denen, die uns hier die Theuersten waren, und deren Theilnahme für die, die hier noch auf der Erde sind, auch dort nicht aufhört. Dein Vater, redet Seneca *Consol. ad Marc. c.* 25 die trauernde Marcia an, zieht dort, obgleich Alles mit Allem verwandt ist, seinen Enkel an sich, der sich des neuen Lichtes freut und lehrt ihn die Bahnen der benachbarten Gestirne nicht nach Vermuthungen, sondern mit wahrer Kunde von Allem und führt ihn gern in die Geheimnisse der Natur ein. Wie ein Wegweiser in unbekannten Städten dem Fremden willkommen ist, so dem, der nach den Ursachen der himmlischen Dinge fragt, ein vertrauter Erklärer. Hinab in die Tiefen der Erdenwelt sendet man gern den Blick; denn es gewährt Vergnügen, von der Höhe aus auf den zurückgelegten Weg hinzuschauen. Kein Hinderniss stellt sich ihnen in der Ewigkeit entgegen, überallhin haben sie geebnete, für die leichteste Bewegung zugängliche, in einander laufende Pfade, die sie von Sternen zu Sternen führen. Welchen Eindruck muss es daher auf uns machen, wenn wir uns vorstellen, wie diese seligen Geister nicht in der uns bekannten, sondern einer weit erhabenern und herrlichern Gestalt, von ihrer himmlischen Burg herab zu uns reden und uns auffordern, alles Irdische in dem hellern Licht, in welchem sie sich befinden, zu betrachten?

Dieses ganze Bild des Zustandes der künftigen Welt hat so viele Berührungspunkte mit der christlichen Anschauungsweise und trifft auch im Ausdruck und in den einzelnen Zügen so vielfach mit ihr zusammen, dass die sittlich-religiöse, ächt menschliche Gestalt aller dieser Vorstellungen auch durch die heidnische Färbung, die sie an sich tragen, nicht wesentlich geschwächt werden kann. Es

gibt wenigstens in dem ganzen Gebiete des klassischen Alterthums nichts, worin die durch Philosophie geläuterte Ansicht von dem künftigen Leben zu einer reinern und ebendamit dem Christenthum verwandteren Form ausgebildet worden wäre. Welche Annäherung an das Christenthum findet auch schon darin statt, dass überhaupt die Frage nach dem künftigen Zustand des Menschen mit so grossem Interesse zum Gegenstand der Betrachtung gemacht und das Hauptgewicht darauf gelegt wurde, dass, so gewiss es ein künftiges Leben gibt, so gewiss es auch nur als ein weit besseres und vollkommeneres, als eine Verklärung des Irdischen in das Licht der Ewigkeit gedacht werden könne. Seneca zeichnet sich auch dadurch vor andern Lehrern seiner Schule aus. Er selbst spricht *Ep.* 57, 7 von Stoikern, welche die Möglichkeit einer Auflösung der Seele im Tode annehmen. Er dagegen behauptet, dass der aus dem feinsten Stoffe bestehende Geist nicht festgenommen noch in einem Körper erdrückt werden könne, er verdanke es der Leichtigkeit seines Stoffs, dass er durch das, was ihn drückt, hindurchbreche. Es gebe keine Unsterblichkeit, die eine Ausnahme erleide und nichts könne dem Ewigen schaden. Wenn die Seele, wie Seneca voraussetzt und nicht anders annehmen konnte, den Körper überlebe, so könne sie aus demselben Grunde auf keine Weise sterben, aus welchem sie (im Momente des Todes) nicht untergehe. Der Unterschied findet freilich zwischen der stoischen und christlichen Eschatologie statt, dass die jüdisch-christliche Anschauung eines Weltgerichts mit Allem, was damit zusammenhängt, in dem Kreise dieser philosophischen Vorstellungen keine Stelle finden konnte. Indess fehlt es auch hier noch nicht an Analogien. Von einem am Ende bevorstehenden Tag des Gerichts spricht auch Seneca, nur setzt er diesen richterlichen Act nicht in einen über die Menschen ergehenden Urtheilsspruch Gottes, sondern in das Innere des Menschen

selbst. Ich beobachte mich, sagt er *Ep.* 26, 4, und spreche zu mir selbst, als ob jetzt die Prüfung bevorstünde und jener Tag gekommen wäre, welcher Rechenschaft geben soll von allen meinen Jahren. „Nichts ist es doch, was ich bis jetzt an Wort und That geleistet. Nichtssagende und trügerische Unterpfänder des Muths sind diess und in manchen gekünstelten Flitter gehüllt: wie weit ich es gebracht habe, muss erst der Tod mir bezeugen. Ohne Zagen bereite ich mich also auf jenen Tag, an welchem ich, entkleidet alles Blendwerks und jeglicher Schminke, über mich selbst entscheiden soll, ob nur meine Rede oder meine Gesinnung stark ist; ob es Heuchelei und Schauspiel war, wenn ich dem Schicksal mit Worten voll trotzigen Stolzes entgegentrat. Berufe dich nicht auf das Urtheil der Menschen, nicht auf deine im ganzen Leben betriebenen Studien, der Tod wird über dich das Urtheil sprechen. Was du geleistet, wird offenbar werden, wenn du in den letzten Zügen liegst. Es sei, ich lasse sie gelten, diese Bestimmung: ich scheue das Gericht nicht. So spreche ich zu mir selbst.“ Aber auch eine ausserhalb des Menschen erfolgende Endkatastrophe gibt es nach der Lehre der Stoiker: es steht, wenn auch nicht ein Weltgericht, doch ein Weltende bevor. Mit prophetischem Blick lässt Seneca den Vater der Marcia auf die kommenden Jahrhunderte und die in ihnen vollendenden Geschicke der Völker und Reiche hinausschauen. Die Zeit werde Alles darniederwerfen und mit sich fortraffen und nicht mit Menschen nur, sondern mit Gegenden, Landstrichen und Welttheilen ihr Spiel treiben. Jedes lebende Wesen werde sie tödten, wenn der Erdkreis versinkt, und mit ungeheurem Feuer die Menschenwelt versengen und in Brand stecken. Und wenn die Zeit gekommen sei, wo, um sich zu erneuern, die Welt sich vernichtet, werde sich jenes Alles durch seine eigene Kraft aufreiben, Gestirne werden auf Gestirne stossen, und während

die ganze Materie in Flammen stehe, werde Alles, was jetzt in Ordnung leuchtet, in Einer Feuermasse brennen, *Consol. ad Marc. c.* 26, *ad Polyb.* 20, 2. *Natur. quaest.* 3, 13. Es ist der Zeitpunkt, in welchem, wie Seneca *Ep.* 9, 16 sich ausdrückt, nach der Auflösung der Welt und der Vermischung der Götter zur Einheit bei dem Stillstand der Natur auf einige Zeit Jupiter in sich selbst, seinen eignen Gedanken hingegeben ruht. Da die Welt nur vergeht, um sich zu erneuern, so entsteht hier noch einmal die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, die aber Seneca auch hier nur bejahend beantworten kann. Er schliesst zwar seine *Consol. ad Marc.* mit den Worten: Auch die seligen Geister, die das Ewige erreicht haben, werden, wenn es Gott gefalle, Alles diess noch einmal zu beginnen, unter dem allgemeinen Einsturz selbst ein kleiner Zuwachs zu der grossen Verwüstung in die alten Elemente verwandelt werden, allein diese Verwandlung ist keine Vernichtung. Nur wenn man auf das Nächste sieht, sagt Seneca *Ep.* 71, 13 f., ist das Aufgelöstwerden ein Untergehen. Man würde aber sein und der Seinigen Ende muthiger ertragen, wenn man die Ansicht hätte, dass Alles in diesem Wechsel vom Leben in den Tod und vom Tod in das Leben übergehe, dass das Verbundene aufgelöst, das Aufgelöste verbunden werde, und dass in diesem Werke die ewige Kunst der Alles einrichtenden Gottheit walte. Beständige Bewegung und periodischer Wechsel ist überhaupt das Gesetz der Welt und die Natur der darüber sich freuenden und darin sich erhaltenden Gottheit, *Consol. ad Helv. c.* 6. Was von der Gottheit gilt, gilt auch von der ihren Samen in sich tragenden Seele des Menschen. Bei der Erneuerung der Welt kann auch sie nur zu einem neuen Dasein übergehen, wie ja auch Seneca *Ep.* 36, 11 von einer solchen Rückkehr ins Leben spricht. Es gibt also auch hier eine der christlichen Auffassung analoge Wiederbelebung des Gestor-

benen, nur ist es der im allgemeinen Kreislauf der Natur begründete Wechsel von Tod und Leben.

5. Der principielle Unterschied der stoischen und der christlichen Weltanschauung.

Mag sich auch, wie aus dem Bisherigen zu sehen ist, für die vergleichende Betrachtung immer wieder eine Analogie und Parallele zwischen den stoischen und christlichen Lehren herausstellen, so ist doch gerade in der Lehre von dem Ende der Welt und der Vollendung des Menschen der Punkt, wo wir in die ganze, Stoicismus und Christenthum trennende Differenz am klarsten hineinsehen können. Folgen wir dem Apostel Paulus in der Reihe der von ihm 1. Kor. 15, 20 f. aufgeführten eschatologischen Momente, so so ist das Letzte, in welchem die ganze Betrachtung ruht, der Weltlauf am Ende ist, der absolute Punkt, in welchem Alles sich abschliesst, dass Gott ist Alles in Allem. Was entspricht aber diesem Schlusspunkt der christlichen Eschatologie auf der Seite des stoischen Systems? Es kann nur das gerade Entgegengesetzte sein, die im stoischen Tugendbegriff realisirte Forderung, dass der Mensch, d. h. das sich selbst genügende Ich des stoischen Weisen das Eine und Alles sei. Der ganze Process, welcher auf dem Standpunkt der religiösen Betrachtung nach den verschiedenen Momenten seiner Entwickelung in's Auge zu fassen ist, nimmt auf beiden Seiten die gerade entgegengesetzte Richtung. Ist es die höchste Aufgabe der christlichen Weltanschauung, alles Endliche auf Gott zurückzuführen, Gott aber der höchsten Einheit unterzuordnen und in ihr zu begreifen, oder das absolute Sein Gottes in seiner reinen Objectivität aufzufassen, so zielt dagegen im stoischen System Alles darauf hin, der Objectivität der Gottesidee allen Boden ihrer Berechtigung zu entziehen, sie in sich selbst aufzulösen, und was sie Reales in sich enthält, aus ihr in die Subjectivität

des denkenden Bewusstseins hinüberzunehmen. Diesen Auflösungsprocess verfolgt das stoische System consequent durch alle Formen des religiösen Bewusstseins. Fallen die Götter des mythischen Glaubens ohnediess der blossen Vorstellung anheim, so legt ihnen der Stoiker auch noch durch die Reinheit seines Tugendbegriffs die Axt an die Wurzel ihres Daseins. Denn welchen Glauben können Götter verdienen, *quibus nihil aliud actum est*, *quam ut pudor hominibus peccandi demeretur*, *si tales deos credidissent* (*de vita beata c.* 26, vgl. *de brevit. vitae c.* 16)? Lässt sich mit solchen Göttern der zum Wesen Gottes unzertrennlich gehörende Begriff des sittlich Guten und Heiligen nicht vereinigen, so kann das Göttliche nur entweder in die Natur überhaupt oder in einen von ihr verschiedenen, über ihr stehenden Urheber und Regenten gesetzt werden. Seneca weiss Beides, den pantheistischen und theistischen Begriff Gottes wohl zu unterscheiden und ist sich überhaupt darüber vollkommen klar, wie das Wesen Gottes seiner reinen Idee nach gedacht werden muss. Was ist die Gottheit? fragt er in dem Vorwort zu seinen Naturbetrachtungen, und antwortet: „Die Seele des Alls (*mens universi*). Was ist die Gottheit? Das Ganze, das du siehst und nicht als Ganzes siehst. Dann erst wird ihr ihre eigenthümliche Grösse zuerkannt, über welche hinaus nichts Grösseres sich denken lässt (schon Seneca definirt das absolute Wesen Gottes als die *magnitudo, qua nihil majus excogitari potest*), wenn sie Alles allein ist, wenn sie ihr Werk von aussen und innen beherrscht. Was ist also der Unterschied zwischen dem Wesen der Gottheit und dem unsrigen? Der edlere Theil von uns ist der Geist (*animus*), in Gott ist nichts als Geist. Er ist ganz Vernunft, während sterbliche Wesen so sehr vom Irrthum befangen sind, dass die Menschen das, was doch das Allerhöchste, Geordnetste und Planmässigste ist, für etwas Zufälliges, nach einem Unge-

fähr Veränderliches halten. — Es gibt Menschen, die zwar glauben, sie selbst haben einen Geist, und zwar einen, der denke und Alles ordentlich einrichte, sowohl was sie selbst als was Andere betrifft; aber dieses All, in welchem auch wir begriffen sind, soll planlos sein, und entweder von einem blinden Ungefähr getragen werden oder von einem Wesen, das nicht weiss, was es thut. Bedenke doch, wie viel darauf ankommt, diess zu erkennen und Allem seine Grenze zu bestimmen. Wie viel Gott könne, ob er die Materie sich selbst bilde oder die gegebene verwende? ob die Idee sich mit der Materie verbinde, oder die Materie mit der Idee, ob Gott schaffe, was er will, oder bei Vielem der zu behandelnde Stoff zu mangelhaft für ihn ist und von dem grossen Künstler vieles schlecht gebildet wird, nicht weil seine Kunst es an sich fehlen lässt, sondern das, woran sie in Anwendung kommt, der Kunst widerstrebt.“ Ebenso verbindet Seneca mit seiner Gottesidee die würdigsten sittlichen Begriffe. Wie Gott über alles Endliche schlechthin erhaben ist, so hoch steht er auch über allen sinnlichen Trieben und Motiven. Es kommt von ihm nur Gutes, auch wenn er straft und züchtigt, geschieht es nur nach der Idee des Guten. Es ist nur das sittlich Gute, das den Willen Gottes bestimmt und ihn in allen Beziehungen, in welchen er zu den Menschen steht, leitet. Er sieht auch in's Verborgene und beurtheilt den Werth des Menschen nur nach dem Innern seiner Gesinnung. Gott verehrt, wer ihn kennt, und man verehrt ihn dadurch, dass man ihn nachahmt. Man vgl. besonders *Ep.* 95, 47 f., wo Seneca sich darüber erklärt, wie die Götter zu verehren seien. „Das Erste ist, sie zu glauben, sodann ihre Majestät anzuerkennen, d. h. ihre Güte, ohne welche keine Majestät zu denken ist, zu wissen, dass sie es seien, welche der Welt vorstehen, Alles durch ihre Macht regieren, das menschliche Geschlecht beschützen und leiten, zuweilen um

Einzelne sich bekümmernd. Sie geben und haben kein Uebel, dessenungeachtet züchtigen sie Manche und halten sie in Schranken und legen Strafen auf und strafen bisweilen durch ein scheinbares Gut. Du suchst die Gnade der Götter? Sei gut! Wer sie nachahmt, ehrt sie genug."

Wie stellt nun aber Seneca auf der Grundlage dieser Bestimmungen den Menschen Gott gegenüber? Das Eigenthümliche seines Gottesbegriffs ist, dass er trotz der Begriffsunterscheidungen, die er macht, über ein unsicheres Schwanken zwischen den beiden Begriffen Natur und Gott nicht hinwegkommen kann. Das Göttliche im absoluten Sinne ist ihm in letzter Beziehung doch nur die Natur oder die der Natur immanente allgemeine Vernunft als die Alles wirkende Ursache; sobald er sich über sie zu dem Begriff eines von ihr verschiedenen persönlichen Gottes erhebt, hängt sich seinem Gottesbegriff so viel Mythisches an, dass er zu keiner festen Consistenz gelangen kann. Ist nun die Natur das Absolute, von welchem der Mensch sich abhängig weiss, so kann er damit auch nur den unbestimmten Begriff des Göttlichen verbinden. Ueberall kommt dem Menschen, wie es Seneca *Ep.* 41 beschreibt, aus dem geheimnissvollen Dunkel der Natur eine Ahnung des Göttlichen entgegen, aber die wahre Idee des Göttlichen, der klare und bestimmte Begriff desselben geht ihm erst in seinem eigenen Bewusstsein auf, er hat das Göttliche nicht sowohl ausser sich als in sich. „Nicht zum Himmel braucht man die Hände zu erheben, noch den Tempeldiener anzuflehen, dass er uns zum Ohre des Götterbildes, als könnten wir so mehr erhört werden, näher hinzutreten lasse: Gott ist dir nahe, er ist bei dir, ist in dir. Ja, es wohnt in uns ein heiliger Geist, ein Beobachter und Wächter über alles Böse und Gute in uns; dieser behandelt, wie wir ihn behandeln, so auch uns. Niemand ist ein guter Mensch ohne Gott. Oder könnte Einer, nicht von ihm unterstützt,

über das Glück sich erheben? Er ist's, der grosse und erhabene Entschliessungen verleiht. In jedem Tugendhaften wohnt Gott." Wenn nun auch eine Seele, welcher dieses Göttliche inwohnt, als ein Wesen betrachtet wird, das von oben herabgesandt zwar mit uns verkehrt, aber an ihrem Ursprung hängt, und dorthin mit seinem ganzen Streben gerichtet ist, so ist sie doch das im Menschen, was als sein wahres Eigenthum ihm nicht genommen, nicht gegeben werden kann. Es ist sein Geist und im Geiste die ausgebildete Vernunft. Denn der Mensch ist ein vernünftiges Wesen und dieser sein Vorzug ist vollkommen, wenn er seine Bestimmung erfüllt. Das, was die Vernunft von ihm verlangt, ist zwar dem Namen nach das Leichteste, das *secundum naturam suam vivere* (*Ep.* 41, 9); wie kann er aber die Idee des sittlich Guten in sich anders realisiren, als im Kampfe mit Allem demjenigen, was von aussen auf ihn einwirkt und worüber er sich erst erheben muss, um das wahrhaft Gute nur in dem, was er innerlich ist, in seiner Freiheit und Selbstständigkeit zu besitzen? Wenn also auch die Natur das an sich Göttliche ist, so ist doch das wahrhaft Göttliche, das, worin es nicht blos auf abstrakte Weise, sondern in concreter Realität existirt, nur die zur Tugend vollendete Vernunft, und dieselbe Natur, aus welcher der Mensch seinen göttlichen Ursprung hat, steht ihm als die feindliche Macht gegenüber, mit welcher er in den vielfachsten Conflict kommt, und an welcher sich ihm erst seine sittliche Kraft entwickeln muss. Denn Natur, *fatum* und *fortuna* sind nur verschiedene Benennungen, zwar, wie Seneca sagt, *omnia ejusdem dei nomina varie utentis sua potestate* (*de benef.* 4, 8, 3), aber es erhellt daraus nur, wie unbestimmt der Begriff des Göttlichen ist, wenn Gott und Natur identische Begriffe sein sollen. Es ist die Naturseite des alten Gottesbegriffs, auf welche man hier zurückgehen muss, der dunkle, nicht weiter erklärbare Na-

turgrund, von welchem erst der Begriff des persönlichen selbstbewussten Gottes sich lostrennen muss. Wie geschieht aber diess im stoischen System? Wird so grosses Gewicht darauf gelegt, dass der Mensch göttlichen Ursprungs ist (*majore sui parte illic est, unde descendit, Ep.* 41, 5), so sollte man diesen von oben herabgesandten *animus sacer* als den eigentlichen, wahrhaft concreten Gott betrachten. Da aber dadurch die Objectivität der Gottesidee gar zu offen negirt wäre, so wird der göttliche Menschengeist (der *animus rectus, bonus, magnus*) nur zum *deus in corpore humano hospitans* (*Ep.* 31, 11), und über die Natur und den Menschen stellt sich ein von beiden verschiedener persönlicher Gott, dessen Realität zwar besser begründet zu sein scheint, als die der mythischen Götter, der aber doch wesentlich nichts Anderes ist, als sie auch waren, und daher ebensowohl durch *dii* als durch *deus* bezeichnet wird. Wie es nun aber dem durch diese Ausdrücke bezeichneten Begriff an aller objectiven Realität fehlt, wie die ganze Tendenz des Systems dahin geht, Alles, was der stoische Gott Reales hat, aus der Objectivität seines Begriffs in die Subjectivität des Menschen herüberzuziehen, diess liegt hier so klar vor Augen, dass es kaum einer weitern Erörterung bedarf. Man beachte in dieser Beziehung nur, wie Seneca seinen Weisen Gott oder den Göttern gegenüberstellt. Es ist schon hervorgehoben worden, welcher Gegenstand der Bewunderung selbst für die unsterblichen Götter der Mensch ist, wenn er in grossen, mit aller Standhaftigkeit und Stärke des Willens erduldeten Lebenserfahrungen in seiner ganzen sittlichen Grösse sich darstellt? Mit welchem Selbstgefühl und Selbstvertrauen kann ein solcher sich der Gottheit zur Seite stellen? Auf diese göttergleiche Stufe stellt Seneca einen Cato und jeden, der durch dieselben Tugenden eine Verehrung verdient, wie sie sonst nur der Gottheit gebührt. *Si hominem videris*, sagt Seneca *Ep.* 41, 4, *interritum peri-*

culis, intactum cupiditatibus, inter adversa felicem, in mediis tempestatibus placidum, ex superiore loco homines videntem, ex aequo deos, non subibit te ejus veneratio? Der Weise ist, wie er der Glücklichste unter Allen ist, so auch der Gott am nächsten Stehende (*in vicinum Deo perductus, Consol. ad Helv. c.* 5), welcher Unterschied ist zwischen ihm und Gott, was hat Jupiter vor dem Weisen in der Parallele voraus, welche Seneca *Ep.* 70, 12 f. zwischen Jupiter und dem Weisen zieht? „Jupiter hat mehr, was er den Menschen verleihen kann, aber von zwei Guten ist der Reichere nicht darum der Bessere, so wenig als man von Zweien, welche die gleiche Geschicklichkeit, ein Fahrzeug zu regieren, besitzen, denjenigen den Bessern nennen kann, der ein grösseres und ansehnlicheres Fahrzeug hat. Was hat also Jupiter vor dem guten Manne voraus? Er ist länger gut. Der Weise schätzt sich aber darum nicht geringer, weil seine Tugenden auf eine kürzere Dauer beschränkt sind. Wie von zwei Weisen derjenige, welcher länger lebt, nicht glücklicher ist, als der, dessen Tugend von einer geringeren Zahl von Jahren eingeschlossen ist, so übertrifft Gott den Weisen, wenn auch an Dauer, doch nicht an Glückseligkeit. Die länger währende Tugend ist darum nicht die grössere. Jupiter hat Alles, aber er überlässt es Andern, es zu haben. Für ihn gibt es keinen andern Gebrauch davon, als der Urheber des Gebrauchens für Alle zu sein. Der Weise sieht mit demselben Gleichmuth, wie Jupiter, Alles in Anderer Händen, und verachtet es, und er achtet sich um so höher, als Jupiter die Dinge nicht gebrauchen kann, der Weise es nicht will.“ Hiermit ist schon die Wendung angedeutet, welche diese Gleichstellung des Weisen mit Gott nothwendig nehmen muss. Der Weise steht nicht blos neben Gott, er steht sogar über Gott. Was Gott an Glückseligkeit vor dem Weisen voraus hat, achtet der Weise gar nicht, und das,

worin beide allein mit einander verglichen werden können, das sittlich Gute hat seinen Werth nur darin, dass es keine blosse Naturgabe ist, wie bei den Göttern, sondern durch die eigene sittliche Thätigkeit eines jeden erworben wird. „Keine Tugend haben die unsterblichen Götter gelernt, sie sind mit jeder geboren, und es ist ein Theil ihrer Natur, gut zu sein," *Ep.* 95, 36. Ohne Bedenken spricht daher Seneca den Menschen den Vorzug vor der Gottheit zu. *Vobis*, lässt er *de provid.* 6, 5 Gott selbst zu den Weisen und Tugendhaften sagen, *dedi bona certa, mansura, quanto magis versaverit aliquis et undique inspexerit, meliora majoraque. Permisi vobis metuenda contemnere, cupiditates fastidire: non fulgetis extrinsecus, bona vestra introrsus obversa sunt. Sic mundus exteriora contempsit spectaculo sui laetus: intus omne posuit bonum: non egere felicitate felicitas vestra est. „At multa incidunt tristia, horrenda, dura toleratu." Quia non poteram vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi. Ferte fortiter: hoc est, quo deum antecedatis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam.* Steht der Mensch, als das wahrhaft sittliche Subject, so hoch über Gott, so ist er der eigentliche Gott. Welchen Werth hätte es, an das Dasein eines Gottes zu glauben, der so wenig als absolutes Subject gedacht werden kann? Auch er ist nur das Erzeugniss der Natur, der *summa ac pulcherrima omnium natura*, welche die Götter mit dem Vorrecht geschaffen hat, Unrecht ebenso wenig zu leiden, als zu thun" (*Ep.* 95, 49). Aus der Natur, als dem höchsten Princip, kommt alles Göttliche in die endliche Welt herab und senkt sich in die Seelen der Menschen ein. Der persönlich gedachte Gott aber ist mit Nothwendigkeit an den Himmel gebunden, es ist ihm ebenso wenig vergönnt, herabzusteigen, als es für einen Herrscher sicher ist, seinen Thron zu verlassen. *Est*

haec summae magnitudinis servitus, non posse fieri minorem, De clem. 1, 8. In welchem Contrast steht auch diess mit dem aus Liebe zu den Menschen zu aller Schwachheit und Niedrigkeit des endlichen Daseins sich herablassenden Gott des Christenthums! Von dieser Idee eines menschgewordenen Gottes hat das stoische System keine Ahnung. Seine Götter erfreuen sich nur als Zuschauer an dem Schauspiel der leidenden Menschheit, und hoch über der Demuth der Selbsterniedrigung steht das stolze Selbstgefühl des mit dem Schicksal kämpfenden Tugendhelden. Auch in dem *deus in humano corpore hospitans* berühren sich die beiden Weltanschauungen nur in der allgemeinen Idee einer Verwandtschaft des Göttlichen und Menschlichen, die von der concreten gottmenschlichen Einheit des Christenthums sehr verschieden ist.

Das absolute Subject ist somit hier nur der Mensch, der durch die Tugend vollendete Weise. Auf welcher schwindelnden Höhe steht aber dieser Weise mit seinem abstracten sittlichen Idealismus! Vollendet wird seine Tugend durch die Abstraction von Allem, was nicht er selbst seinem innersten Wesen nach ist, und die dadurch begründete unerschütterliche, sich selbst gleich bleibende Ruhe, durch welche er unter allen Stürmen der Zeit im Wechsel des Lebens und Todes, in allen Aeonen der Ewigkeit stets derselbe ist. Gibt es eine Macht, die auch unter den Trümmern der in sich zusammenbrechenden Welt fest und unerschüttert steht, so ist es der stoische Weise. Er nur könnte der Jupiter sein, welcher, wie Seneca sagt (*Ep.* 9, 16), bei der Auflösung der Welt während des Stillstands der Natur sich in seinen denkenden Geist zurückzieht. Uebersteht er aber auch diese Katastrophe, in welche Einsamkeit und Monotonie des Daseins ist er hinausgestellt! Er soll zwar nicht ohne die Gesellschaft seliger Geister sein, wie soll

man sich aber dieses Zusammensein denken, wenn es nicht auf der Gemeinschaft eines göttlichen Reichs und der Realisirung bestimmter Endzwecke beruht? Dazu fehlt es dem System an allen Prämissen. Seine Götter sind nur die des mythischen Glaubens, und die Natur, aus der sie stammen, ist nur das Verhängniss, das als dunkle Naturmacht über Göttern und Menschen waltet. Welcher Trost bleibt daher zuletzt auch dem Weisen? Worauf beruht sein Glaube an eine Vorsehung? Mag auch Seneca *de provid.* 5, 8 sagen: *utatur ut vult suis natura corporibus: nos laeti ad omnia et fortes cogitemus nihil perire de nostro;* er kann auf die Frage: *quid est boni viri?* nur die Antwort geben: *praebere se fato: grande solatium est cum universo rapi. Quidquid est, quod nos sic vivere, sic mori jussit, eadem necessitate et deos adligat: inrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit: ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel jussit.* An einem solchen Gott hat auch das sittliche Bewusstsein keinen festen Haltpunkt. Was hilft alle Autonomie und Energie des sittlichen Willens, wenn alle sittlichen Bestrebungen an der unwiderstehlichen Macht eines Naturfatalismus sich brechen und von ihm verschlungen werden, auch dem stoischen Weisen auf der Spitze seines sittlichen Idealismus nichts Anderes übrig bleibt als der resignirende Wahlspruch, dem allgemeinen Zuge des Universum zu folgen, d. h. statt sich als lebendiges Glied eines sittlichen Organismus zu wissen, sich einer Abhängigkeit bewusst zu werden, zu welcher das sittliche Subject sich nur passiv verhalten kann. Diess ist der principielle Widerspruch, über welchen das stoische System nicht hinwegkommen kann? Welche Beruhigung kann es gewähren, zu wissen, dass *fata nos trahunt, et quantum cuique temporis restat, prima nascentium hora disposuit,*

causa pendet ex causa, welches sittliche Motiv liegt in der Ermahnung, dass man deswegen Alles muthvoll ertragen müsse, weil nicht, wie wir meinen, *incidunt cuncta sed veniunt* (vgl. *Ep.* 97, 1 *decernuntur ista, non accidunt*): *olim constitutum est, quid gaudeas et fleas, et quamvis magna videatur varietate singulorum vita distingui, summa in unum venit: accipimus peritura perituri* (*de provid.* 5, 7)? Welche Bedeutung hat dieser Glaube an eine allgemeine Vorherbestimmung, wenn man mit ihm nicht auch die Gewissheit verbinden darf, dass es ein sittlicher, auf den ewigen Gesetzen des an sich Guten und Wahren ruhender Wille ist, von welchem Alles ausgeht, und Alles, wie für den Einzelnen, so auch für das Ganze vorherbestimmt ist?

Fasst man das Verhältniss des Stoicismus zum Christenthum in seinem principiellsten Punkte auf, so kann man nur sagen: die Hauptdifferenz liegt darin, dass, während das Christenthum alle Gegensätze zwischen Gott und dem Menschen, zwischen Geist und Natur, zwischen dem Diesseits und dem Jenseits in der Idee des Einen Gottes als des Weltschöpfers ausgleicht und aufhebt, der Stoicismus über einen in seinem Princip unklaren Dualismus nicht hinwegkommen kann. Der höchste sittliche Grundsatz, das *vivere secundum naturam* schliesst schon darin den Dualismus in sich, dass für den Menschen das Naturgemässe nur das rein Vernünftige ist, in seinem strengen Gegensatz zu Allem, was für den Menschen nur in einer äussern sinnlichen Beziehung steht. Ist es somit die höchste sittliche Aufgabe, von allem Aeussern zu abstrahiren und sich in die abstracte Innerlichkeit des sittlichen Bewusstseins zurückzuziehen, so steigert sich diese Aufgabe dem Stoiker zu der Forderung, selbst das leibliche Leben als etwas so äusserlich Gleichgültiges zu betrachten, dass er desselben,

sobald er es nach Beschaffenheit der Umstände für vernünftig hält, sich entledigen kann. Wie hieraus der Widerspruch entsteht, dass der Stoiker auf der einen Seite zwar die sittliche Lebensaufgabe darin erkennt, die Idee des sittlich Guten unter den äusserlich gegebenen Bedingungen im sittlichen Handeln zu bethätigen, auf der andern aber die Möglichkeit dieser Bethätigung selbst wieder aufhebt, so zieht sich überhaupt derselbe dualistische Widerspruch durch das ganze System der stoischen Moral hindurch. Der Stoiker hält nur die Tugend für das an sich und ausschliesslich Gute, aber er weiss damit, wie wir an Seneca sehen (vgl. *de beata vita c.* 20) auch die Zulässigkeit und Werthschätzung des Reichthums zu vereinigen, der stoische Weise ist sich selbst genug, und doch ist ihm auch die Freundschaft ein so grosses Gut, dass er ohne sie nicht sein kann (vgl. *Ep.* 9), er verachtet Alle, die nicht Weise nach stoischen Grundsätzen sind, als Thoren, und doch muss er auch an ihnen dieselbe vernünftige Natur anerkennen. Auf diese Weise drängt der Dualismus des Systems immer weiter zu einer Einseitigkeit hin, die nur durch Inconsequenz auszugleichen ist. In dem Mangel eines festen, objectiven Princips hat auch diess seinen Grund, dass es im Stoicismus keinen absoluten Endpunkt der Entwickelung gibt, wie im Christenthum das ewige Reich Gottes ist. Wenn auch der Weise gleichsam die Incarnation der allgemeinen Vernunft ist, so wird doch die Vernunft nie so sehr das über alles Einzelne und Besondere übergreifende, allgemein herrschende Weltprincip, dass die Entwickelung des Weltlaufs auf absolute Weise in sich vollendet wäre. Eine Ewigkeit im christlichen Sinne gibt es hier nicht, es gibt nur Weltperioden, deren jede wieder ein neuer Anfang ist, weil der Weltlauf nie ein so festes Ziel erreicht, dass er nicht immer wieder in sich selbst zurückfällt. Nichts

ist daher für die heidnische Weltansicht in ihrem Unterschied von der christlichen so charakteristisch, wie die bei den alten Schriftstellern immer wiederkehrenden, jede teleologische Weltbetrachtung aufhebende Idee eines ewigen Kreislaufs der Dinge.

(Schluss folgt.)

Berichtigungen:

S. 165, Z. 18 v. o. l. welcher statt welches.
S. 166, Text, Z. 6 v. u. l. hat st. habe.
S. 169, Anm. Z. 4 v. u. l. *vanités* st. *varités*.
S. 170, Anm. 1, Z. 5 v. o. l. *rien* st. *vien*.
S. 177, Z. 5 v. u. l. es st. er.
S. 178, Z. 4 v. u. l. *Catonem* st. *catonem*.
S. 189, Z. 13 l. *ira* st. *via*.
S. 202, Z. 5 v. o. l. Er st. Es.
S. 206, Z. 2 v. u. l. bestechen st. bestehen.
S. 208, Z. 20 v. o. l. *placent* st. *placente*.
S. 214, Z. 7 v. u. l. *emit* st. *eruit*.

VIII.

Volkmar's chronologische Entdeckungen über die Apokalypse des Esra und das Buch Judith, die Briefe des römischen Clemens und des Barnabas,

geprüft von

A. Hilgenfeld.

Eine Anzeige von Volkmar's scharfsinnigem Buche über „Hippolytus und die römischen Zeitgenossen" (1855) im Literarischen Centralblatte (1855, Nr. 14), in welcher ich zwar sein Ergebniss über den Verfasser der *Philosophumena* bestreiten musste, aber sonst mit aufrichtiger Anerkennung von ihm redete, scheint diesen muthigen Forscher, welchem ich mich schon vor Abdruck dieser verhängnissvollen Anzeige offen als Verfasser kund gegeben hatte, so sehr gegen mich in Harnisch gebracht zu haben, dass er nach wiederholten Anstrengungen, mich in jenem Blatte bloss zu stellen [1]), die Billigkeit gegen meine Leistungen mehr

1) Ebdas. 1856, Nr. 32, S. 516, wo mir sogleich eine „Insinuation" vorgeworfen ward, dann Nr. 50, S. 809, wo von „in Schatten stellen" und „Entstellung der Sache" die Rede war. Hier habe ich ein unbedeutendes Versehen offen eingestanden, jedoch wegen der indess erschienenen, unbillig absprechenden Urtheile Volkmar's über meine Forschungen bereits schärfer erwiedert. Wenn ich nun aber von Volkmar (über die römische Kirche, ihren Ursprung und ersten Conflict, nach den letzten Verhandlungen über Hippolytus, Separatab-

oder weniger vergessen hat. Ich weise hier nur auf seine Aeusserungen über mein Evangelienwerk (Religion Jesu S. 550. 552) hin, gegen welche ich mein Recht freilich schon mit guten Gründen verfochten habe[1]). Neuestens liegt aber von demselben kampfesmuthigen Gegner auch gegen mein letztes Werk über „die jüdische Apokalyptik" ein zwar viel höflicherer, aber nicht minder feindseliger Aufsatz vor: „Ueber apokalyptische Geheimnisse, das vierte B. Esrä im Besondern"[2]), welcher mit vollster Gewissheit die Grundansicht meines Werks umzustossen sucht, dass die Entwikkelung der jüdischen Apokalyptik die innere Vorgeschichte des Christenthums ist. Auch dieses, jedenfalls mühevolle Werk soll sich also, nur in erhöhtem Maasse, als „wesentlich irrig oder ohne positives Resultat verlaufend," als Gipfel einer höchstens anregenden „Hypothesen- oder Subjectivitätskritik" (S. 356) jenen beiden Vorgängern anschliessen, welche Hrn. Volkmar, bei allem Anregenden, „keine sehr haltbaren Resultate" gehabt zu haben scheinen (S. 342). Und Volkmar fühlt sich vor Allen dazu berufen, auf den Trümmern meiner „Hypothesen" das feste Gebäude „einer

---

druck aus der Monatsschrift des wissenschaftlichen Vereins zu Zürich, 1857, S. 30) gar den Vorwurf „literarischer Unsauberkeit" vernehme: so wird es mir um so leichter, mich wegen eines wissenschaftlichen Widerspruchs von Volkmar gar unter den Begriff der Renitenz (als der „immer renitenter und immer sprudelnder gewordene" Referent) gestellt zu sehen! Einem solchen Manne stehen dann freilich auch Ausdrücke, wie: „Weichselzopf von Oberflächlichkeit und Getrostheit" u. dergl. zu Gebote!

1) Jüd. Apokalyptik S. 213. 300. Abhandlung über die Evangelienfrage, Theol. Jahrb. 1857, Heft 3. 4. Man kann hier eine eingehende Beurtheilung der neuen, wie es mir scheint, gar zu luftigen Enthüllungen Volkmar's über die Entstehung der Evangelien finden.

2) Monatsschrift des wissenschaftl. Vereins zu Zürich, 1857, S. 333—392, auch besonders abgedruckt: Das vierte Buch Esra und apokalyptische Geheimnisse überhaupt. Zürich 1858.

objectiven, also philologisch sich begründenden, und vor Allem auf Chronologie ausgehenden historischen Kritik" aufzuführen. Selbst wenn ich also auch zu dem immer noch sehr zuversichtlich absprechenden Tone schweigen wollte, mit welchem Volkmar meinen Fusstapfen auf dem Gebiete der Wissenschaft beharrlich zu folgen scheint, so muss ich doch um der Sache willen reden.

Der Widerspruch des Hrn. Dr. Volkmar gegen mich kommt, so weit er wissenschaftlicher Art ist, meistens darauf hinaus, dass er die Zeit nach der Herrschaft Domitian's bis zum Ende Hadrian's mit einer Menge jüdischer und christlicher Schriften bevölkert, denen ich sämmtlich eine mehr oder weniger frühere Entstehungszeit anweisen muss. Den Anfang macht hier die Apokalypse des Esra (4 Esra), deren Abfassungszeit ich in dem Jahre 30 v. Chr. ermittelt zu haben glaubte. Diese merkwürdige Schrift entstand, behauptet Volkmar, vielmehr erst um 100 n. Chr. (Theol. Jahrb. 1857, S. 463 f. 497), oder, wie wir durch die letzte Untersuchung noch genauer erfahren, unter Nerva zu Ende 96 oder Anfang 97 u. Z. Sodann rührt das B. Tobi „nachweisbar" aus der ersten Zeit Trajan's her (Th. Jahrb. 1857, S. 460). Das 2. Buch der Makkabäer, welches mein gründlicher College Dr. Grimm immer noch vor die Zerstörung Jerusalems gesetzt hat, entstand erst 116 u. Z. während der jüdischen Erhebung unter Trajan (ebd. S. 452. 461 f.). Daraus folgt dann, meint Volkmar, dass der Hebräerbrief (welcher 11, 35 f. schon auf 2 Makk. Rücksicht nehmen soll) erst 118 u. Z. geschrieben sein kann (Theol. Jahrb. 1857, S. 462). So hat die weitere Entdeckung, dass das B. Judith erst „präcis 117 u. Z. oder Anfang 118" verfasst sein kann [1]), die wichtige Folge, dass der erste Brief des römischen Clemens, welcher dieses Buch

1) Vgl. Theol. Jahrb. 1856, S. 364, Relig. Jesu S. 392 und die

schon kennt (c. 55), erst 119—125 u. Z., und auch der gleichzeitige Brief des Barnabas erst nach 119 u. Z. geschrieben sein muss. Endlich hängt mit dem Ergebniss über das 4. Buch Esrä die Wahrnehmung zusammen, dass auch das B. Henoch, dessen Kern mir ungefähr 100 v. Chr. zu fallen schien, nicht vor dem jüdischen Kriege unter Hadrian entstanden ist (Züricher Monatsschrift 1857, S. 392). Je reicher diese Fülle chronologischer Entdeckungen ist, desto mehr fordert sie einen Jeden, der sich durch die vollkommene Selbstgewissheit ihres Urhebers noch nicht beruhigen kann, zu sorgfältiger Prüfung auf. Und zwar treten besonders drei Fragen in den Vordergrund: 1) der so späte Ursprung des 4. B. Esrä, welcher die ganze Annahme eines innern und stetigen Zusammenhangs des Christenthums mit dem vorchristlichen Judenthum über den Haufen zu werfen droht; 2) der gleichfalls so späte Ursprung des B. Judith, welcher dann 3) die Briefe des römischen Clemens und des Barnabas erst in das zweite Jahrhundert zu setzen nöthigen würde. In jedem Falle habe ich besondere Veranlassung, dem beherzten Chronologen auch meinerseits einmal auf seinen Wegen nachzufolgen. Und so aufrichtig ich es bedaure, dem durch frühere Arbeiten verdienten Forscher eigentlich überall widersprechen zu müssen, so kann ich doch um der Sache willen nicht umhin, gegen sein neueres Verfahren ernstliche Einsprache zu thun.

1) Die Abfassungszeit der Apokalypse des Esra.

Als ein Hauptgewährsmann der Ansicht, dass die Apokalypse des Esra erst gegen 30 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus verfasst sei, gilt bei Volkmar

---

eigene Abhandlung über die Composition des B. Judith“, Theol. Jahrb. 1857, S. 441 f.

der verewigte Lücke, welcher in der ersten Auflage seiner Einleitung in die Offenbarung Johannis (1832, S. 100 f.) schon die Eingangsworte des ursprünglichen Buchs 3, 1: *anno tricesimo ruinae civitatis* darauf ansah, ob sie vielleicht die Abfassung desselben ungefähr 30 Jahre nach der neuen Zerstörung des jüdischen Tempels und Staats andeuten. Ueber diesen ersten, späterhin ausdrücklich aufgegebenen Versuch lesen wir in Volkmar's angeführter Abhandlung S. 351 f.: „Lücke hatte ganz Recht, weder auf irgend eine Hallucination über die 12 oder 10 Weltperioden in der allerletzten Vision sich irgend einzulassen, noch das Räthsel vom Adler mit seinen Flügeln und Flügelein besonders erheblich zu finden. Gleich der Anfang des Buchs *anno XXX ruinae civitatis* enthielt für Jeden, der das Ganze in's Auge fasst und die ausdrückliche Behauptung, dass 30 Jahre lang das Opfer in Zion aufgehört habe, beachtete, unwidersprechlich die Zeitbestimmung: entweder präcis oder circa 30 nach Titus ist das Buch geschrieben, *Babylone*, d. h. nach solennem Typus auch in christlichen Kreisen (Apokal., 1 Petr.) zu Rom.“ Welcher schöne Fortschritt der Gewissheit von Lücke und Volkmar! Was Jener nur für an sich „möglich“ hielt, ja für „allzu kühn“ scheinend erklärte, dass der Anfang 3, 1 die Zeit und den Ort des Verfassers und seiner Gesichte bezeichnen solle, was er daher später selbst zurückgennmmen hat, das erscheint Diesem von vorn herein als ganz „unwidersprechlich.“ Wie glücklich ist Hr. Dr. Volkmar, dass er schon bei den allerersten Anfangsworten genau weiss, wann und wo das Buch entstanden ist, schon bei dem ersten Satze: *anno XXX ruinae civitatis eram in Babylone* sein Urtheil fertig hat! Andere Forscher, welche Hr. Dr. Volkmar freilich tief unter sich auf der Stufe der „Hypothesen- und Subjectivitätskritik“ zu sehen glaubt, möchten in diesem Verfahren ein reines Vor-Urtheil erkennen. Daraus, dass

unser Apokalyptiker seinen Esra in das 30ste Jahr nach der Zerstörung Jerusalems versetzt, sollte folgen, dass er selbst erst ungefähr 30 Jahre nach der zweiten Zerstörung von Jerusalem geschrieben haben könne? Ist es nicht überhaupt die Eigenthümlichkeit der Apokalyptik, ihren Standpunkt in eine frühere Vergangenheit zurückzuverlegen? Und konnte unsre Schrift, zumal nach dem Vorgange des B. Daniel, zur Grundlage ihrer Erörterungen eine passendere Zeit wählen, als die tiefste Erniedrigung des Gottesvolks in der babylonischen Gefangenschaft? Nicht bloss hierauf glaube ich sorgfältig geachtet zu haben, sondern auch darauf, dass man gerade den Esra sehr leicht schon in das erste Menschenalter nach der chaldäischen Zerstörung von Jerusalem hinaufrücken konnte [1]). Will man also nicht bei einem blossen Vorurtheil stehen bleiben, sondern zu wirklicher Erkenntniss gelangen, so muss man vor Allem den Inhalt des Buchs in's Auge fassen, besonders in wiefern er die apokalyptische Eigenthümlichkeit des Ganzen ausdrückt. Und wo wäre das mehr der Fall, als in dem Adlergesichte nebst seiner Deutung C. 11. 12? Dasselbe soll ja, trotz seiner geringen „Erheblichkeit", Dasjenige enthalten, was nach der angeblichen Zeit Esra's das Geschick der Erdenbewohner sein wird (*v. lat.* 10, 59. *aeth.* 10, 73). Es giebt also eine Uebersicht über denjenigen Theil der Weltgeschichte, welchen der Verfasser für den letzten vor der

1) Jüd. Apokalyptik S. 190, Anm. 3. Esra wird ja Esr. 7, 1 f. ein „Sohn" (d. h. Nachkomme) des bei der Zerstörung Jerusalems umgekommenen Hochpriesters Seraja (2 Kön. 25, 18. 21) genannt. Wie leicht konnte man an einen unmittelbaren Sohn denken (vergl. auch Nehem. 12, 1)! Aus der angeführten Stelle meines Werks (vgl. auch S. 204) kann man übrigens sehen, wie wenig mich Volkmar's Vorwurf trifft, dass ich die Wiederholung derselben Zeitbestimmung *v. lat.* 3, 29 (*aeth.* 1, 29). 9, 38 f. „verschwiegen" habe. Gehört das Hastige und Unüberlegte der Vorwürfe etwa zu der Eigenthümlichkeit der Volkmar'schen Kritik?

messianischen Zeit gehalten hat. Und hier, wenn irgendwo, lässt sich die geschichtliche Stellung des Verfassers aus der eigenthümlichen Verarbeitung von Geschichte und Weissagung erkennen, welche zum Wesen der jüdischen Apokalyptik gehört. So kann es auch Volkmar nicht umgehen, den Inhalt dieses Gesichts mit seinem einmal gefassten Vor-Urtheil über den Ursprung des Buchs am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts, so gut es gehen will, zu vereinigen. Und um so willkommener ist es ihm, dass schon Gfrörer die 3 schweigenden Häupter des Adlers auf die 3 flavischen Kaiser, insbesondre den Domitianus, gedeutet hat, bei welchem selbst der Name die Juden an דּם (schweigen) erinnern musste. Allein von der Richtigkeit dieser Deutung kann ich mich, selbst nach Volkmar's zuversichtlicher Versicherung, gar nicht überzeugen.

Esra sieht C. 11 einen Adler aus dem Meere steigen mit 12 Flügeln, die er über die ganze Erde ausbreitet, und 3 Häuptern. Von seinen grossen Fittigen gehen aber auch noch 8 kleine Flügelchen aus, die auch Unterflügel (*subalares*) genannt werden [1]). Die 3 Häupter, von welchen das mittlere das grösste ist, ruhen noch, als der Adler mit

---

2) *V. lat.* 11, 3: *Et vidi, et de pennis eius nascebantur contrariae (Arab. parvae) pennae, et ipsae fiebant in pennaculis minutis et modicis.* Dieselben heissen auch in der *v. lat.* (11, 22 f. 45) geradezu *pennacula*, und da sie *cohaerentos alis* gewesen sein sollen (12, 19), auch *subalares* (11, 25 f. 12, 19). Volkmar will nun S. 344 f. nicht mit mir den Begriff der Kleinheit als Flügel-Aehnlichkeit (vgl. *ἀντίθεος*, *ἀντίπεϱος*) durch *contrariae pennae* (*ἀντιπτέϱυγες*) ausgedrückt finden, sondern, weil die Bezeichnung der Kleinheit erst nachfolge, an Gegen-Flügel im eigentlichen Sinne denken. Aber kann der Verf. nicht recht gut das an sich doppelsinnige *ἀντιπτέϱυγες* durch den Zusatz *καὶ αὐταὶ ἐγένοντο εἰς πτεϱύγια μικϱὰ καὶ μέτϱια* erklärt haben? Der Gegensatz gegen die grossen Flügel könnte hier doch höchstens darin liegen, dass sie die abgeschlossene Zwölfzahl überschreiten. Sonst sind die kleinen Flügel unter den grossen gedacht.

seinen Schwingen schon die ganze Erde beherrscht. Dann erhebt er sich auf seine Krallen und ruft den Flügeln zu, dass sie nicht zugleich, sondern nur eine Zeit lang wachen, und jeder an seinem Orte schlafen sollen. Die 3 Häupter aber sollen bis zuletzt aufbewahrt werden (11, 8. 9). D. h. die Flügel sollen nach einander auftreten, die 3 Häupter bis zuletzt bleiben. Unter den Flügeln, welche sich erheben, um über die Erde zu herrschen, herrscht der zweite die längste Zeit; und als sein Ende naht, wird ihm durch eine Stimme angekündigt, dass kein andrer nach ihm auch nur halb so lange herrschen wird. Ausser den Zwölf-Flügeln erheben sich aber auch die folgenden (offenbar kleinen) Fittige, nur mit dem Unterschiede, dass von diesen einige sogleich verschwinden, andre nicht einmal zur Herrschaft gelangen (*v. lat.* 11, 20. 21. *aeth.* 11, 22—24). Aber ehe dieselben sämmtlich verschwunden sind, hebt der Apokalyptiker bedeutungsvoll den Zeitpunkt hervor, als ausser den 12 grossen Fittigen 2 von den kleinen Flügelchen verschwunden sind, und an dem Leibe des Adlers nur noch zweierlei übrig ist: die ruhenden Häupter und 6 Flügelchen [1]). Es beginnt nun ein neuer Abschnitt, in welchem das endliche Auftreten der 3 Häupter schon dadurch vorbereitet wird, dass 2 Flügelchen sich von den übrigen abtrennen und unter dem Haupte zur rechten Seite bleiben. Indessen gedenken die 4 Flügelchen, welche an ihrem Orte geblieben waren, sich zu erheben; aber ein Flügelein, welches sich erhebt, geht schnell unter, ein zweites verschwindet noch schneller [2]). Es sind nur noch 2 Flügel-

---

1) *V. lat.* 11, 22. 23, *aeth.* 11, 25. Gern erkenne ich hier die Beseitigung einer wirklichen Schwierigkeit durch Volkmar an, welcher S. 345 f. so abtheilt: *et nihil supererat in corpore aquilae nisi duo* (τὰ δύο)*: capita quiescentia et sex pennacula.* So vermeidet man die anstössige Zweiheit der Flügel ohne Textänderung.

2) *V. lat.* 11, 27*: Et secundae velocius quam priores non compa-*

chen übrig, welche an die Herrschaft denken können [1]). Während sie das aber thun, erwacht das mittlere und grösste Haupt, welches die beiden andern Häupter mit sich führt (*cod. Sangerm.: complexa est*), und verschlingt die beiden letzten Flügelein. Dieses Haupt erschreckt nun die Erde und herrscht, gewaltiger als alle Flügel vorher, über den ganzen Erdkreis, bis es plötzlich verschwindet. Aehnlich herrschen auch die beiden andern Häupter, bis das linke durch das rechte verschlungen wird. Da erscheint ein brüllender Löwe, welcher den Adler als das vierte Thier des B. Daniel (C. 7) anredet und demselben seinen Untergang zur Erquickung des Erdkreises ankündigt. Bei dieser Rede verschwindet der ganze Adler, dessen Leib verbrannt wird, und das Gesicht ist zu Ende. Daher hier wieder, wie in der Mitte des Gesichts bei dem Nahen des Endes (11, 22. 23), eine abschliessende Zusammenfassung. Dort hatte der Apokalyptiker zunächst gesagt: ***Et vidi post haec, et ecce non comparuerunt duodecim pennae et duo pennacula, et nihil supererat in corpore aquilae nisi duo: capita quiescentia et sex pennacula***, um dann 11, 24 mit ***et vidi et***

---

ruerunt (cod. Sangerm. apparuit), aeth. 11, 31: *et secundum similiter, et illud [periit] velocius quam prius.* Volkmar legt hier S. 346 grosses Gewicht auf den Plural der *Vulg.* und will übersetzen: „und die zweiten waren schneller verschwunden als die frühern." Allein auch die *v. arab.* hat den Singular (*aeque velociter ac prior*), von welchem der *cod. Sangerm.* auch in der *Vulg.* eine Spur erhalten hat. Derselbe ist daher gewiss für das Ursprüngliche zu halten, und der Plural ist in der *Vulg.* entweder ein Nachklang der *sequentes pennae* 11, 20, oder er ward durch das gleich folgende *duae quae superaverunt* veranlasst.

1) *V. lat.* 11, 28: *Et vidi et ecce duae superaverant apud semet ipsas cogitabant et ipsae regnare. Aeth.* 11, 32: *Et postea illa duo similiter, quae superaverunt, secum deliberaverunt se erigere et regnare.* Das *superare* braucht man keineswegs mit Volkmar „überwunden" zu übersetzen; es kann hier (wie *v. lat.* 11, 34, *aeth.* 11, 38) recht gut „übrig bleiben" heissen.

ecce (wofür *aeth.* 11, 27: *et postea*) zu den Schicksalen der 6 noch übrigen Flügelchen fortzuschreiten. Hier lesen wir 12, 2. 3, wo die *Vulg.* allerdings mit Hülfe des *cod. Sangerm.* und der beiden andern Uebersetzungen berichtigt werden muss: ***Et ecce quod superaverat caput periit*** [1]**,** ***et non comparuerunt quatuor alae illae duaeque quae*** [2] ***ad eum transierunt et erectae sunt ut regnarent, et erat regnum eorum exile et tumultu plenum*** [3]. ***Et vidi et ecce ipsa non apparebant, et omne corpus aquilae incendebatur*** [4] ***etc.*** Vergleicht man die beiden verwandten Stellen, so kann man um so mehr das *et ecce* auch hier nur als Einleitung für die Aufzählung des Dreifachen ansehen, was nun verschwunden war, nämlich 1) des letzten Haupts, 2) der 4 an ihrem Orte gebliebenen Flügelchen, 3) der 2 Flügelchen, welche zu dem rechten Haupte übergegangen waren. Volkmar wendet zwar S. 348 gegen diese Fassung ein: „Wozu wäre nur

---

1) Dieses Wort muss nach *v. arab.* (*interiit*) und *aeth.* (*periit istud quod superaverat caput*) eingeschaltet werden.

2) Dieses Wort ist einzuschalten aus *cod. Sangerm.*, wo dagegen das *quae* fehlt. Diese Textes-Herstellung, welche in der einfachen Annahme besteht, dass das ursprüngliche *duaeque quae* in der *Vulg.* und in *cod. Sangerm.* nur je zur Hälfte erhalten worden sei, bezeichnet derselbe Volkmar, welcher S. 381 an mir den Aberglauben rügt, als sei jede kritische Ansicht, welche mit einer Textesberichtigung in Verbindung steht, eben damit verurtheilt, S. 347 f. 379 f. als eine sehr eingreifende Textes-Aenderung, als „reine Willkür", als Einschaltung" des Wörtchens *quae* u. s. w. Aber woher weiss Volkmar (der sich übrigens zu Anfang des Satzes eine Satzumstellung erlaubt), dass bloss der *cod. Sangerm.* „völlig getreu" ist, und dass der Text lautete: *Et ecce non comparuerunt quod superaverat caput et quatuor alae illae; duaeque ad eum transierunt et erectae sunt, ut regnarent, — — et ipsa non apparebant etc.?*

3) Im Aethiopischen ist die ganze Stelle unbestimmter: *Periit istud quod superaverat caput, et surrexerunt alae illae, quae ad id transierant et erectae sunt ut regnarent, et agitabantur ungues eorum.* Es fehlen namentlich die nicht mehr verstandenen Zahlen.

4) *V. aeth.* 12, 4: *Et postea* (vgl. 11, 27) *perierunt hae, et omne corpus earum incensum est.*

der ganze weitläuftige Zwischensatz: *quae — transierunt et erectae suut ct.*, wozu überhaupt die Unterscheidung der *duae* von den *quatuor*, wenn nichts gesagt werden wollte, als: mit dem Haupte waren auch die 6 Flügelein verschwunden?" Allein hat der Verfasser nicht vorher die 2 Flügelein, welche von dem Adler übergingen, von den 4 übrigen sehr scharf unterschieden? Warum soll er also den einmal eingeführten Unterschied nicht auch in der Zusammenfassung festhalten? Es ist daher auch hier wesentlich dasselbe, wenn der falsche Esra mit *et vidi et ecce* dazu übergeht, das ganze Gesicht durch die Verbrennung des Adlers abzuschliessen. Zumal nach der frühern ausdrücklichen Erklärung, dass die Häupter bis zuletzt aufbewahrt werden sollen, kann man gar keine andre Vorstellung gewinnen, als dass das Letzte, was bis zur Vernichtung des ganzen Adlers übrig bleibt, eben das rechte Haupt ist, zu welchem 2 Flügelchen vorher übergegangen waren. Der Löwe, welcher den Untergang unmittelbar ankündigt, erscheint ja sogleich, als das linke Haupt durch das rechte verschlungen ist. Gleichwohl behauptet Volkmar mit grossem Nachdruck, dass die 2 Flügelchen das rechte Haupt noch überdauert und sich bis zum Untergang des ganzen (eine Zeit lang also kopflosen) Adlers erhalten haben sollen. Allein das Adlergesicht ist mit dieser Annahme, auf welcher die ganze Volkmar'sche Deutung beruht, schlechterdings nicht zu vereinigen [1]).

---

1) Es ist ein blosses Zeichen der Verlegenheit, wenn Volkmar S. 379 die ausdrücklichen Erklärungen, dass die Häupter bis zuletzt bleiben sollen (*v. lat.* 11, 8. 9. 12, 23. 28. 32) durch Deutung auf die Zeit vor dem Messias beseitigt. Es ist ja deutlich gesagt, dass die Häupter von dem ganzen Adler das Letzte sein werden. Und es hilft nichts, sich dagegen auf 10, 59 zu berufen, wo *quae faciet Altissimus his qui habitant terram a novissimis diebus* von der angeblichen Zeit Esra's an gerechnet ist, ebenso 13, 18 (was C. 12 beweisen soll, sehe ich nicht ab). Noch willkürlicher ist die Behauptung, dass die

Ehe wir nun fragen, was mit diesem räthselhaften Gesichte gemeint sei, müssen wir die Deutung, welche der Verfasser selbst C. 12 durch den Engel gegeben werden lässt, wenigstens hören. Der Adler ist das vierte (griechisch-makedonische) Weltreich, welches Daniel schaute, aber ohne schon die Deutung zu erhalten. In demselben werden 12 Könige (die 12 grossen Flügel des Gesichts) nach einander herrschen, der zweite die längste Zeit lang. Die 8 kleinen Flügel sind 8 Könige desselben Reichs, aber von kürzerer Herrschaft, von welchen 2 gegen die Mitte der Zeit (d. h. kurz vor dem 11, 22. 23 hervorgehobenen Zeitabschnitte) umkommen, 4 bis zum Anfang des Endes, 2 bis ganz zuletzt bleiben werden (*v. lat.* 12, 20. 21, *aeth.* 12, 25—27 nach der richtigen Satzabtheilung). Die 3 Häupter bedeuten 3 Könige, welche der Höchste in den letzten Zeiten auftreten lassen wird, um noch gewaltiger über die ganze Erde zu herrschen und alle Sünden der heidnischen Weltherrschaft zusammenzufassen. Das plötzliche Verschwinden des mittlern und grössten Hauptes deutet an, dass einer von diesen 3 Herrschern auf seinem Lager, aber doch mit Qualen, sterben wird. Die Verschlingung des linken Haupts durch das rechte zeigt an, dass von den beiden dann übrig bleibenden Herrschern der eine durch das Schwert des andern umkommen wird; aber auch der dritte König wird zuletzt durch das Schwert fallen (*gladio in novissimis cadet*). Wenn nun das Traumgesicht C. 11 mit dem Untergange des Adlerhaupts unmittelbar ab-

---

ganze Anrede des Löwen an den Adler, welche sogleich erfolgt, als nur noch das letzte Haupt übrig geblieben ist, lediglich eine „Parenthese oder Pause in der Erzählung des Hergangs" sein soll. Ob die *interpretatio* 12, 29. 30, wie Volkmar sagt, keinen Zweifel darüber übrig lässt, dass die *duae alae ad caput dextrum transeuntes* gerade nach dessen Ende sich zur Herrschaft erhoben und wirklich noch nach dem letzten Haupte herrschten, wird sich bald zeigen.

schliesst, aber in diesen Untergang die 4 Flügelchen, welche an ihrem Orte geblieben waren, und die 2, welche zu dem rechten Haupte übergegangen waren und ein *regnum exile et tumultu plenum* erreichten, noch ausdrücklich mit einschliesst: so dürfen wir auch in der Deutung 12, 29. 30 die weitere Bemerkung über die letzten *duas subalares traiicientes supter*[1]) *caput*, *quod est in dextera parte*, nämlich, dass sie *hi sunt*, *quos conservavit Altissimus in finem suum*, *hoc est regnum exile et turbationis plenum*, nur als eine nachträgliche Bestimmung über Dasjenige ansehen, was mit dem Adlerhaupte untergeht. Denn der Löwe, welcher in dem Gesichte sogleich auftritt, nachdem das rechte Haupt allein übrig geblieben ist, wird hier ja ausdrücklich für den Messias ausgegeben. Das Einzige, was Volkmar S. 379 mit einigem Scheine für die Meinung anführen kann, dass nach der Ermordung des letzten Hauptes noch die Herrschaft der beiden, zu ihm übergegangenen Flügelchen eintrete, ist die Wahrnehmung, dass jenes Haupt 12, 28 durch das Schwert umkommt, während der Messias 13, 9. 10 vielmehr ohne irgend ein *vas bellicosum* durch den Feuerhauch seines Mundes (nach Jes. 11, 4) die Gegner tödtet. Diese Abweichung würde jedoch höchstens nur eine geringe Verschiedenheit beweisen, welche man der mannigfaltigen Art, wie die jüdische Apokalyptik ihre Anschauungen auszudrücken pflegte, sehr wohl zu gute halten könnte [2]). Eine genauere Einsicht in den

---

1) Diese durch van der Vlis eingeführte Textverbesserung statt *super* hat Alles für sich (vgl. 11, 24: *et manserunt sub capite*). Freilich fällt durch dieselbe eine Hauptstütze Volkmar's hinweg, welcher das *traiicere super caput dextrum* (ὑπὲρ αὐτήν) für seine Meinung benutzt, dass die 2 Flügelchen das letzte Haupt noch überdauert haben.

2) Wie verschieden wird das 4te Weltreich im B. Daniel dargestellt, C. 2 durch die eisernen Schenkel und die theils eisernen, theils thönernen Füsse des grossen Bildes, C. 7 durch das 4te Thier mit ei-

Gedankenkreis der jüdischen Apokalyptik lehrt aber sogar, dass hier nicht einmal ein Widerspruch stattfindet. Die Apokalyptik dachte sich den Sieg des Messias keineswegs als einen einmaligen Vorgang, welcher mit dem Sturze derjenigen Macht, die sich gerade auf der Höhe der Weltherrschaft befindet (also hier mit 12, 28), schon zu Ende wäre, sondern erwartete nach demselben noch einen allgemeinen Andrang der Heiden gegen die heilige Stadt und ihre wunderbare Vernichtung daselbst, wovon eben C. 13 handelt[1]). Volkmar hat es ganz übersehen, dass C. 13 nach dem Sturze der (römischen) Weltherrschaft eben den Andrang aller Heiden gegen Zion und ihre Vernichtung durch den Feuerhauch aus dem Munde des Gesalbten beschreibt (*v.* 5 f. 32 f.).

---

sernen Zähnen und 10 Hörnern, C. 8 durch den Ziegenbock, dessen Horn alsbald zerbricht und durch 4 kleinere ersetzt wird! Die Dauer des letzten vormessianischen Zeitabschnitts wird im B. Daniel selbst (vgl. 7, 25. 9, 27. 12, 7 mit 8, 13. 14) etwas abweichend angegeben. Im B. Henoch wird der ganze Verlauf der Weltgeschichte in einer doppelten Weise vorgeführt, durch das Traumgesicht C. 85—90 und durch die Wochen-Apokalypse (C. 92. 93. 91, 12—19). So bewegt sich auch in der Apokalypse des Esra das Gesicht C. 11. 12 jedenfalls mehr auf danielischer, das Gesicht C. 13 mehr auf jesajanischer Grundlage.

1) Der jüdische Sibyllist erwartet Orac. III, 192. 193. 351 f. (vgl. V. 286. 652) die Besiegung der weltherrschenden Römer von Asien her, d. h. durch den vom Morgenlande ausgehenden Messias. Offenbar später fällt der allgemeine Andrang aller heidnischen Könige gegen Judäa und Jerusalem, welcher V. 663 f. mit den Worten eingeführt wird:

Ἀλλὰ πάλιν βασιλῆες ἐθνῶν ἐπὶ τήνδε τε γαῖαν
Ἄθροοι ὁρμήσονται, ἑαυτοῖς κῆρα φέροντες.

In dem B. Henoch geht die Aufrichtung der jüdischen Weltherrschaft von der siegreichen Abwehr eines Andrangs der Heiden gegen Judäa (90, 16 f.) am Ende der 7ten Welt-Woche zu siegreichen Angriffs-Kriegen gegen die Heiden fort, welche am Ende der 8. Welt-Woche durch den Aufbau eines zweiten, herrlichern Tempels beschlossen werden (91, 12, vgl. meine jüd. Apokalyptik S. 144).

Halten wir uns also an die ausdrücklichen Erklärungen des Apokalyptikers, dass er das letzte Weltreich Daniels, welches das griechisch-makedonische ist, genauer ausführen wollte, dass in diesem Reiche 20 Könige nach einander (12 grosse und 8 kleine) herrschen, und dass dasselbe zuletzt eine Beute der (römischen) Adler wird; so können wir an gar nichts Andres, als an das Weltreich Alexanders in seinem am längsten dauernden ptolemäischen Zweige denken. Nach Alexander d. Gr. herrschten nicht bloss 14 ptolemäische Könige von sehr ungleicher Bedeutung über Aegypten, sondern auch 2 Ptolemäer über Cyrene und Cyprus, und 3 Weiber dieses Geschlechts, Kleopatra I, Berenice und Kleopatra II gelangten zur königlichen Herrschaft in Aegypten. Die Zahl der 12 grossen und 8 kleinen Könige wird also durch Alexander und die Ptolemäer genau ausgefüllt. Nach Volkmar S. 368 f. ist freilich bei dieser Deutung Nichts zutreffend. 1) Das Reich des Adlers ist für Esra ein die ganze Welt beherrschendes; das Reich der Ptolemäer umfasste aber ausser Aegypten, Cyrene und Cyprus nur noch zeitweilig ein Stücklein Asiens. Das Adlerreich Esra's ist ferner ein einiges (11, 2), ein *corpus* (v. 10), derselbe Adler hat *tot temporibus* über den Erdkreis geherrscht (v. 45). „Bei Hilgenfeld soll es aus drei Stücken zusammengesetzt werden: 1) Alexanders griechisches Weltreich, 2) das Reich eines Erdtheils, 3) das römische Weltreich.“ Hat Hr. Volkmar aus dem B. Daniel und der jüdischen Sibylle nicht einmal so viel gelernt, dass die jüdische Apokalyptik den Begriff der hellenischen Weltmacht auch auf die vereinzelten und zum Theil schwachen Reiche der Diadochen übertrug? Und lässt nicht schon die jüdische Sibylle die Weltmacht des Hellenismus zuletzt in das römische Weltreich ausmünden [1])? Daher

---

3) Vgl. meine jüd. Apokalyptik S. 84 f.

hat es auch 2) gar nichts zu bedeuten, dass Alexander, welcher hier doch als Begründer der hellenischen Weltmacht erscheint, zum „ersten Ptolemäer“ herabgesetzt, ein Auletes dagegen „zu einem Alexander Magnus XII“ (!) erhoben werde. Zum Ueberfluss erinnert Volkmar selbst an die 7 (soll heissen 10) Hörner im B. Daniel C. 7, wo Alexander als der erste der Seleuciden erscheint. Was Herr Volkmar mit seinen kleinlichen Einwendungen völlig verkennt und meiner Deutung zur Last legt, ist das Künstliche, welches überhaupt zum Wesen der Apokalyptik gehört und bei einem so späten Versuche, die danielische Anschauung mit einer viel fortgerücktern Zeitlage zu vereinigen, um so weniger auffallen kann. Auch die künstliche Unterscheidung von 12 grossen und 8 kleinen Königen erklärt sich vortrefflich daraus, dass unser Verfasser nach aller (freilich Hrn. Volkmar nicht einleuchtenden) Wahrscheinlichkeit die 12 letzten Hirten des B. Henoch (C. 90) bereits vor Augen hatte [1]). Aber unser Esra will obendrein, dass der zweite in der Reihe dieser Könige doppelt so lange und noch länger als jeder Andre geherrscht habe. Ptolemäus I herrschte aber höchstens 40 Jahre, und die folgenden Ptolemäer kamen ihm in der Dauer ihrer Herrschaft zum Theil sehr nahe. Allein diese Uebertreibung ist, wie ich schon in meiner jüdischen Apokalyptik S. 218 erinnert habe, nicht so unbegreiflich bei einem Schriftsteller, welchem der erste, ohnehin vor allen andern hervorragende Ptolemäer schon in einer sehr fernen Vergangenheit lag [2]).

---

1) Auch die 12 Theile des Weltalters 14, 11. 12 erklären sich sehr gut als Fortbildung der 10 Weltwochen Henoch C. 93. 91, 12—19.

2) Uebrigens kann Volkmar selbst S. 371 diesen Zug mit der Herrschaftsdauer des Augustus selbst nur auf die gezwungene Weise zusammenreimen, dass er dieselbe schon von 44 v. Chr. an, also auf 58 Jahre berechnet. Von einer Alleinherrschaft des Augustus über den Erdkreis konnte vor der Besiegung des Antonius (31 v. Chr.) schwerlich die Rede sein.

3) Ich übergehe andre, noch weniger erhebliche Einwendungen meines Gegners und halte mich nur noch an die 6 letzten Flügelchen. Die zwei, welche sich von den übrigen trennen und unter dem rechten Haupte bleiben (11, 24), aber freilich nicht erst „dann“, wie Volkmar sagt, zu demselben übergehen (12, 2) oder sich „über“ dasselbe erheben (12, 29), sollen durchaus nicht die beiden ptolemäischen Nebenkönige Ptolemäus I Apion von Cyrene, der sein Land 96 v. Chr. durch Vermächtniss den Römern hinterliess, und Ptolemäus I von Cyprus, dessen Land dieselben 58 v. Chr. einzogen, sein können. Hr. Volkmar findet diese Deutung hauptsächlich desshalb so verfehlt, weil die beiden Flügelchen ja zu Octavianus als dem letzten Adler-Haupte übergegangen sein und bis zum Ende übrig bleiben sollen (12, 21 f. 30). Allein er fasst die Sache eben gar zu persönlich auf, ohne daran zu denken, dass die beiden Flügelchen recht gut auch die ptolemäischen Neben-Königreiche von Cyrene und Cyprus bedeuten können. Auf diese passt es sehr gut, dass sie ebensowohl zuerst zu dem (römischen) Adler übergingen, welcher sie 96 und 58 v. Chr. in Besitz nahm, als dass sie bis zuletzt übrig blieben. Denn Cyrene behauptete auch nach dem Vermächtniss des Apion noch eine gewisse Selbständigkeit, weil Rom die Städte für frei erklärte, bis der Senat dieses Land zu dem kurz vorher unterjochten Kreta schlug (65 v. Chr.). Und auch als Augustus diese Provinz dem Senate zuwies, behielten die Städte immer noch eine gewisse Selbstverwaltung. Was aber Cyprus betrifft, so verschwand dasselbe nach jener römischen Besitznahme noch weniger gänzlich aus der Reihe der selbständigen Staaten, weil es noch zweimal durch Cäsar und Antonius ptolemäischen Fürsten und Fürstinnen übergeben ward und erst nach dem Tode des Antonius durch Augustus wieder unmittelbares Provinzialge-

biet ward[1]). In jedem Falle lag es für einen Apokalyptiker, wie der unsrige ist, sehr nahe, jene beiden ptolemäischen Neben-Königreiche sich in solcher Weise von den übrigen 4 Flügelchen trennen zu lassen, die an ihrem Orte, in ihrem angestammten Verhältnisse blieben. 4) „Der Alles bezwingende Harmonist“, sagt Volkmar nicht ohne Anwandlung von Witz weiter über mich, „wird nun aber — man muss es durchaus heraussagen — geradezu grausam, obendrein gegen den allerberühmtesten und schönsten aller weiblichen Fittige auf dem ägyptischen Weltthron, gegen die schöne Kleopatra, mit der dieses hellenische Reich so glänzend schliesst.“ Diese Kleopatra II, welche sogar 20 Jahre ununterbrochen herrschte, sollte ein blosses Federlein sein, weil sie mit ihren Brüdern (Ptolemäus XIII bis 47 und Ptolemäus XIV bis 44) zeitweilig zusammenherrschte? Die jüdische Apokalyptik (*Orac. Sibyll. III*, 75 f.) rede ja zu dieser Zeit von der Weltherrschaft eines verwittweten Weibes, und hier solle sie als blosse Schattenkönigin erscheinen! Aber sieht denn Hr. Volkmar nicht, dass die Kleopatra ebensowohl wegen ihrer Verbindung mit Cäsar und Antonius als weltherrschendes Weib, wie auch in ihrem ägyptischen Stamm-Reiche als eine machtlose Fürstin angesehen werden konnte[2])? Nackte und baare Geschichte in der Weise eines Thukydides und Tacitus, wie Volkmar zu erwarten scheint, ist eben nicht die Weise der Apokalyptik. Hier aber genügt schon das Verhältniss zu dem vierten Weltreiche Daniels, die Aufzäh-

---

1) Vgl. Dio Cassius XLII, 35. XLIX, 32. LIII, 12. Strabo Geogr. XIV, 6, 6, p. 685. Auf die innern Zustände, namentlich von Cyrene passt das *regnum exile et tumultu plenum* (*4 Esr.* 12, 2. 30) recht gut.

2) Wir lesen ja überdiess *Orac. Sib. III*, 46 f. von dieser Zeit, dass, wenn Rom über Aegypten herrscht, das Weltreich des Messias anbrechen wird. Die Zeit der Kleopatra ist also schon die völlige Unterwerfung von Aegypten unter die römische Herrschaft.

lung der 20 Könige und die Dreizahl der römischen Herrscher, mit welchen das untergehende Ptolemäer-Reich in Berührung kam, um das hellenische Weltreich in seinem ptolemäischen Ausläufer zu erkennen.

Man sehe auch nur das Bessere, was Volkmar uns anbietet, schärfer an! Sein Rettungsmittel ist die in der That überraschende Entdeckung, dass die urkundliche Deutung des Gesichts, welche der Verfasser C. 12 giebt, und von welcher Volkmar, wie wir gesehen haben, wiederholt Gebrauch gemacht hat, gar nicht, wie sie doch den Anschein nimmt, die Lösung des Räthsels C. 11 sein will, sondern vielmehr erst ein neues Räthsel aufgiebt (S. 350: „denn nun ist erst Rathen nöthig"). Das ganze Gesicht C. 11. 12, bei dessen Deutung sich so viele Gelehrte den Kopf zerbrochen haben, ist am Ende gar nur „ein absichtliches Vexir-Räthsel" (S. 360), „einer schlagenden Uhr ähnlich, die zweimal aufgezogen werden muss" (S. 382). Und Volkmar hat durch die einfache Entdeckung, dass der falsche Esra seine Leser bloss aufziehen wollte, das künstliche Uhrwerk wirklich zweimal aufgezogen. Es ist ganz falsch, was man bisher geglaubt hat, dass das Adler-Gesicht so dunkel und räthselhaft sei und einer hinzugefügten Deutung bedurft habe. Jenes Gesicht war vielmehr eine gar „zu grosse Enthüllung", welche der Verfasser durch die Deutung möglichst wieder verhüllen musste; es kam darauf an, den Leser wieder irre zu führen, „durch beigefügte Zahlen die Deutung nicht allzu schreiend leicht werden zu lassen" (S. 356). Auf solche Weise wird Volkmar die ihm unbequemen 20 Könige los, welche nothwendig auf die ptolemäische Herrscherreihe führen[1])! Und

1) Der siegreiche Ueberwinder aller „Hypothesenkritik" spricht dabei sogar die Vermuthung aus, dass im ersten Manuscript vielleicht durch ein Strichlein durch δώδεκα und ὀκτώ, sei es quer oder hori-

welches wunderbare Licht weiss er S. 382 f. über das Gesicht zu verbreiten! „Hört man die Vision selbst und allein, so versteht es sich ja für jedes Kind sofort, dass man nicht mit Einem Flügel fliegen kann, dass zu jeder flugfähigen Schwinge ein Flügel-Paar gehört, eine Zweiheit von Flügeln. *C'est tout!* Und wenn es nicht der Kindesverstand den tief Gelehrten sagen konnte, so hätten sie doch so viel Geschmack sich bewahren sollen." Diese kinderleichte Entdeckung von den Flügel-Paaren führt also zu der Erkenntniss, dass die 12 Flügel als 6 Flügel-Paare die 6 ersten Cäsaren sind, die diess auch im engsten Sinne waren, die *Caesares: C. Julius, Octav. Augustus, Tiberius, Caius, Claudius, Nero,* und es erklärt sich nun von dem 2ten Flügel-Paare, dem Augustus, vortrefflich, dass es mehr als doppelt so lange herrscht, wie alle übrigen, nämlich seit dem Tode Cäsar's 44 v. Chr. bis 14 n. Chr., also 58 Jahre. Wäre es nur eben so kinderleicht, in dem Gesicht C. 11 Flügel-Paare statt der Flügel zu entdecken! Ganz im Einklang mit der Deutung C. 12 ist hier ja immer nur von einzelnen Flügeln die Rede, und die Ausdrücke der Uebersetzungen: *una penna* (11, 11, *aeth.* 11, 13 *penna*), *sequens* (11, 13, *aeth.* 11, 14 *altera*), *tertia* (11, 18, *aeth.* 11, 19) weisen doch bestimmt auf den Singular *πτέρυξ* zurück[1]. Ueberdiess lesen wir 11, 19: *Et sic contingebat omnibus alis singulatim principatum gerere et iterum nusquam apparere.* Wie ist es möglich, im Angesichte

zontal, oder durch wirkliches Halbiren der Buchstaben für „verständige" Leser der genügende Wink gegeben sei (S. 386)!

1) Volkmar kann diesen ihm höchst unbequemen Thatbestand S. 387 nicht hinwegleugnen, hält sich dafür aber an den Plural in der *Vulg.* 11, 27: *secundae velocius quam priores non comparuerunt*, welcher dem an den Dualis כְּנָפַיִם denkenden Verfasser unwillkürlich in die Feder gekommen sei. Nur Schade, dass der *cod. Sangerm.* und die beiden andern Uebersetzungen hier den Singular als das Ursprüngliche bezeugen!

dieser Stelle die 12 *alae* eben nicht einzeln, sondern paarweise auftreten zu lassen! So plötzlich wird die schöne Entdeckung zu nichte, dass die *sequens* oder *altera penna*, welche die längste Zeit herrscht, nicht den 2ten, wie man denken sollte, sondern den 3ten und 4ten Flügel als das 2te Flügel-Paar bedeute! So schnell zerrinnt durch das böse *singulatim*, was Volkmar in seinem Eifer vielleicht übersehen hat, die ganze Deutung der 12 Flügel auf die 6 julischen *Caesares!* Führte uns das *regnum duodecim alarum* bis auf Nero herab, so darf man auch wohl fragen, wesshalb der jüdische Apokalyptiker gerade bei Nero von dem jüdischen Kriege völlig schweigt. Genügt es, hier mit Volkmar S. 389 zu sagen, dass die Juden als das heilige Volk von der ganzen „Welt", welche dem Adler ohne Widerspruch unterworfen war (11, 6), unterschieden werden (vgl. 11, 32—34. 40 f.)? Der jüdische Krieg gehörte doch wohl vor Allem, wenn er bereits eingetreten war, in ein Gesicht, dessen Inhalt die letzten Schicksale aller Erdenbewohner sein sollen (10, 59, *aeth.* 10, 73). Und wenn der Verfasser diese Katastrophe „wie im ganzen Buche, so auch in der Vision sogar vorzugsweise vor Augen" hatte, so wird sein Schweigen nur noch unerklärlicher. Doch lassen wir uns von Hrn. Volkmar weiter führen! Die beiden *pennacula*, deren Untergang 11, 22 zugleich mit dem der 12 Flügel erwähnt wird, müssen nun das Schwingen-Paar des Galba sein, des ersten nicht mehr julischen, also nicht mehr legitimen, sondern revolutionär erhobenen Gegen-Cäsars, welcher die Einheit des Reichs noch auf kurze Zeit aufrecht erhielt. Sehen wir nun auch von den 2 Flügelchen ab, die zu dem rechten Haupte übergehen (11, 24) und von Volkmar bis ganz zuletzt aufgespart werden: so muss es doch auf's Höchste überraschen, dass der bereits aus den Lebenden verschwundene Galba unter den noch übrigen 4 Flügelchen als die *una subalaris*, welche

sogleich verschwindet (11, 26), plötzlich noch einmal lebendig auftaucht (S. 388). Wenn es Noth thut, können also gar 3 Flügelchen für einen einzigen Herrscher verbraucht werden! Die *secundae subalares*, die noch schneller *quam priores* verschwinden (11, 27 nach der LA. der *Vulg.*), bedeuten dann Otho als den 2ten Usurpator-Kaiser, und die letzten *duae quae superaverant*, welche, sobald sie an die Herrschaft denken, von dem grossen Haupte verschlungen werden (11, 28. 31), den Vitellius, welchem Flavius Vespasianus ein Ende machte. Diesen erkennt Volkmar in dem mittlern von den 3 Häuptern, wie er mit seinen beiden Söhnen Titus und Domitianus gerade über Judäa trimphirte (Josephus *b. iud. VII*, 5, 5). Vespasianus ist es, welcher nach seiner namentlich für die Juden so entsetzlichen Herrschaft plötzlich im Brande eines hitzigen Fiebers versinkt (12, 26: *super lectum suum*, *sed tamen cum tormentis*). Von seinen beiden Söhnen ist Titus gar erst der *Sinister* für das h. Land gewesen. Derselbe wird hier von dem „rechten" Bösewicht, dem letzten und scheusslichsten Flavier-Haupte Domitianus verschlungen. Volkmar muss es jedoch S. 389 selbst auffallend finden, dass Titus (als das 2te Haupt) von Domitian (als dem 3ten Haupte) *gladio* getödtet werde, während man nur das Volksgerücht kennt, dass Domitian dem tödtlichen Fieber des Bruders *veneno* aufgeholfen habe. Er glaubt daher, „dreist" (wie er selbst sagt) nach unserm Apokalyptiker als einem jüdischen Zeitgenossen auch das als Volksmeinung annehmen zu dürfen, „wenn nicht den Verfasser alle das Blut, welches dann Domitian vergossen hat, zuletzt selbst den nächsten Verwandten hinrichtend, auch unwillkürlich zu dieser Darstellung hätte bringen können, um nichts zu sagen von der Verwandtschaft von Gift und Dolch." Nur eine gewisse Dreistigkeit kann allerdings aus solcher Verlegenheit retten! „Aber schon da, als dieser (Domitian) den Adler-Thron

besteigt über die Leiche des Bruders hin, hört man die Stimme des nahenden Weltgerichts über ganz Rom" (11, 37—46). Der messianische Löwe muss also doch schon da, als das letzte Adlerhaupt allein dasteht, brüllen; aber gleichwohl müssen noch die 2 zu ihm übergegangenen Flügelchen an die Reihe kommen, ehe das Ende eintritt. Als auch Domitian dahin ist (Sept. 96), vom Mörderschwert getroffen, erhebt sich über ihn noch ein neues Schwingen-Paar, aber ein greises, das schon längst in der *medietas temporis* mit Anspruch auf Herrschaft dagestanden hat (11, 24), aber hinter den Flaviern, ihrem letzten Haupte verborgen (*sub capite dextro*). Im Gegensatz gegen den ermordeten letzten Flavier ist Nerva's Herrschaft wieder nur eine usurpatorische, ferner ist sie ein *regnum exile et tumultu plenum* (12, 2), dessen Auflösung der Verfasser alsbald durch das Auftreten des Messias im h. Lande erwartete [1]). So hoffte derselbe zu Ende 96 oder Anfang 97 u. Z., und um sich durch seine verächtlichen Hinweisungen auf dieses Adlerreich, seine *pessima pennacula* (das noch herrschende klägliche Schwingen-Paar) und seine *pessimi ungues* (die Heere) keine unangenehmen Folgen, am Ende gar den Process *laesae maiestatis* zuzuziehen, hat der römische Jude absichtlich in der hinzugefügten Deutung den Schleier über seine Anschauungen gedeckt.

Das wäre also das helle Licht, welches Volkmar

---

1) Eine Schwierigkeit macht hier Volkmar selbst S. 390 geltend: „Wenn aber der Jude nicht Ein Wort des Dankes, der Anerkennung hat für Nerva's Milde gegen sein Volk, die Aufhebung der domitianischen Verfolgung (Dio LXVIII, 1), für die *sublata iniuria fisci Judaici (Eckhel doctr. n. VI)* durch ihn, wenn er auch gegen ihn die Anklage erhebt *impietatis et dementiae* (12, 32), so zeichnet sich darin nur besonders das jüdische Sinnen jener Zeit, das auf nichts gerichtet ist als auf die Wiederherstellung seines Tempels und Staates, ja auf seine Herrschaft über die Welt, wogegen ihm solche Acte der Toleranz als Lumperei gelten, nicht der Rede werth."

über das Adler-Gesicht zu verbreiten weiss! Es ist nichts Geringeres nöthig, als die urkundliche Deutung des Verfassers, soweit sie dem einmal gefassten Vor-Urtheile unbequem ist, völlig über Bord zu werfen, dem Traumgesichte wider seine ausdrückliche Erklärung Flügel-Paare statt einzelner Flügel aufzudringen, den Galba, nachdem er schon todt gesagt ist, noch einmal aufleben, den Titus ohne alle geschichtliche Berechtigung durch das Schwert seines Bruders fallen, und das abgesonderte Paar von Flügelchen wider Willen des Apokalyptikers noch über das letzte Adler-Haupt hinaus dauern zu lassen! Die drohende Gefahr für die von mir vertretene Ansicht über den Ursprung dieses Buchs verschwindet in der That völlig, wenn man die ihr mit so vieler Zuversichtlichkeit gegenübergestellte Auffassung schärfer in das Auge fasst. Die vorchristliche Auffassung des 4ten Esra-Buchs wird also auch wohl durch meine Deutung der 12 Abtheilungen des Weltalters (14, 11. 12), für welche Hr. Dr. Volkmar nicht einmal etwas Besseres anzubieten gewusst hat, nur weiter bestätigt werden. Und wenn derselbe S. 367 mit Rücksicht auf meine wissenschaftlichen Arbeiten überhaupt sagt, bei solcher Vielseitigkeit des Urtheilens und Erörterns könne die Wissenschaft nicht überall gleicherweise in die Tiefe gehen und müsse schneller fertig sein, „als es Andre können oder nur verstehen, die glauben, was sie bauen, müsse so begründet werden, dass es wohl zum ersten Mal, aber auch diess auf immer sei“: so wage ich es in diesem Falle, selbst nach Volkmar's scharfsinnigem Widerspruch, diesen Glauben auch für mich in Anspruch zu nehmen.

2) Die Entstehung des Buchs Judith.

Das erste Zeugniss von dem Dasein des B. Judith ist der s. g. erste Brief des römischen Clemens c. 55. Während nun aber selbst de Wette (Einl. in d. A. T. §. 308)

aus der Benutzung jener jüdischen Schrift in dem römischen Clemens-Briefe den Schluss zog, dass dieselbe noch vor dem Ende des ersten christlichen Jahrhunderts verfasst sei, stützt Volkmar umgekehrt auf das Ergebniss seiner eingehenden Untersuchung (Theol. Jahrb. 1857, Heft 4, S. 441 f.), dass das B. Judith „präcis Ende 117 oder Anfang 118 u. Z." geschrieben sei, die Behauptung, dass der römische Clemens-Brief erst aus der Anfangszeit Hadrian's herrühren könne.

Der erste Hauptgrund Volkmar's für die spätere Abfassung des B. Judith ist der Umstand, dass Josephus, welcher im J. 95 u. Z. das letzte Buch der Antiquitäten schrieb, dasselbe noch gar nicht berücksichtigt. Es ist richtig, dass Josephus in seiner umständlichen Geschichte des jüdischen Volks nicht bloss sämmtliche kanonische Bücher des A. T. nach der Uebersetzung der LXX, sondern auch die geringsten Zusätze zu ihrer Erzählung, wie das s. g. 3te B. Esra und selbst die ziemlich dürftigen Stücke zum B. Esther, welche ihm in der Bearbeitung der LXX schon vorlagen, benutzt, während er von dem ganzen Inhalte des B. Judith völlig schweigt. Allein man braucht gar nicht einmal an sein Stillschweigen über das B. Hiob, welches ausserhalb Palästina spielte und keine Bedeutung für die jüdische Geschichte hatte, zu erinnern[1]). Auch wenn Josephus aus kanonischen Büchern des A. T., wie Jona und Daniel, sonst Alles als baare Münze hinnimmt, so war

1) In der Abhandlung über Clemens von Rom (Theol. Jahrb. 1856, S. 364) führte Volkmar statt des B. Hiob noch das B. Tobit an, welches Josephus als einen „allgemein-geschichtlich indifferenten Familien-Roman" wohl bei Seite lassen konnte. Seitdem hat das B. Tobi nun schon das Schicksal erfahren, von Volkmar zuversichtlich den jüdischen Schriften nach Josephus einverleibt zu werden. Vielleicht wird es am Ende mit 4 Esra, 2 Makk. und B. Judith, um von dem B. Henoch nichts zu sagen, wieder in die Zeit vor Josephus zurückkehren.

doch das B. Judith eben ein ausserkanonisches Buch, und wir dürfen ihm keineswegs so viel Urtheilslosigkeit zuschreiben, dass er an den vielen geschichtlichen Schwierigkeiten desselben gar keinen Anstoss genommen haben, und nicht einmal durch eine Zeitrechnung irre geworden sein sollte, welche den Nebukadnezar noch in die Zeit seit der Rückkehr Israels aus der Gefangenschaft und der Wiederherstellung des Heiligthums setzt (Jud. 4, 3). Es müssten also starke innere Gründe vorhanden sein, wenn wir dieses Buch bis über 20 Jahre nach jenem Werke des Josephus herabsetzen dürften. Und um so vorsichtiger ist die Auffassung Volkmar's zu prüfen, nach welcher der Inhalt desselben in durchsichtiger Verhüllung den zweiten Aufstand der Juden unter Trajan, den s. g. *Polemos schel Kitos* (d. h. Krieg gegen Lusius Quietus, den Lieblingsfeldherrn Trajan's) und seinen Ausgang, den gefeierten *Jom Tirjanus*, darstellen würde.

Der Nebukadnezar des B. Judith, welcher über die Assyrier in „der grossen Stadt“ Ninive herrschte, ist nach Volkmar nicht der alte König Chaldäa's selbst, sondern der jüdische Schriftsteller hat es dadurch, dass er sein Reich Assyrien, seine Hauptstadt nicht einmal Babylon, sondern Ninive nennt, und dass er ihn in eine spätere Zeit versetzt, „nachdem das Volk aus der Gefangenschaft erlöst war“ (4, 3), bestimmt angedeutet, dass wir an niemand anders, als an den welterobernden Imperator Trajanus denken sollen. So heisst auch Ninive hier nicht desshalb „die grosse Stadt, weil Ninive wirklich eine sehr grosse Stadt war, sondern weil der Verfasser den „perennirenden“ Ausdruck für die Welthauptstadt Rom wählte. „Nebukadnezar König von Ninive“ heisst also: Trajanus Kaiser von Rom. „Ninive die grosse Stadt“ bedeutet aber Rom nur als Wohnsitz des Weltherrn, so dass es auch jede andre grosse Stadt bezeichnet, wenn sie Residenz des Weltherrn ist oder wird,

hier also Antiochien als das Rom des Orients, als das Hauptquartier des welterobernden Imperators (Theol. Jahrb. 1857, S. 465 f.). Wenn das B. Judith nun mit der Erzählung beginnt, dass Nebukadnezar im 12ten Jahre seiner Herrschaft einen Krieg gegen Arfaxad, König der Meder in Ekbatana, unternahm und sein Heer in der grossen Ebene, in dem Gebiete Rhagau (d. h. Rhagä in Medien) versammelte: so ist gleichfalls nicht an das alte Reich der Meder zu denken, sondern vielmehr an ein neu-medisches Reich, das parthische Reich des Arbaces und der Arsaciden, welches Trajan mit Krieg überzog. Warum würde denn sonst die Stadt Rhagä an den kaspischen Thoren erwähnt, welche erst von den Arsaciden zu einer neuen Hauptstadt, zu ihrer Sommer-Residenz erhoben war? Das wäre also der Sinn von Jud. 1, 5: *καὶ ἐποίησε πόλεμον ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ὁ βασιλεὺς Ναβουχοδονόσορ πρὸς βασιλέα Ἀρφαξὰδ ἐν πεδίῳ τῷ μεγάλῳ, τοῦτό ἐστιν ἐν τοῖς ὁρίοις Ῥαγαῦ.* Es lässt sich von vorn herein erwarten, dass auch das unmittelbar Folgende einen tiefern Sinn hat, V. 6: *καὶ συνήντησαν πρὸς αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν ὀρεινὴν καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες τὸν Εὐφράτην καὶ τὸν Τίγριν καὶ τὸν Ὑδάσπην, καὶ πεδίῳ Εἰριώχ ὁ βασιλεὺς Ἐλυμαίων· καὶ συνῆλθον ἔθνη πολλὰ σφόδρα εἰς παράταξιν υἱῶν Χελεεὺλ.* Aus diesen Worten bringt Volkmar zunächst die ganze Bundesgenossenschaft des parthischen Königs heraus, indem er das *αὐτὸν* nicht mit O. F. Fritzsche, dem ich nur beistimmen kann, auf Nebukadnezar, sondern vielmehr auf Arfaxad bezieht (a. a. O. S. 470). Wie ist es aber irgend denkbar, dass die Anwohner des Euphrat und des Tigris, an welchem doch Ninive lag, gerade gegen den König von Ninive auf der Seite des Königs von Ekbatana gekämpft haben sollen! Und was soll man vollends dazu sagen, dass die *παράταξις υἱῶν Χελεεὺλ* (oder *Χελεοὺδ*) nach einer hingeworfenen Vermuthung Ewald's zu einem „Kampfe gegen die Söhne des Maul-

wurfs (חֹלֶד) gemacht und auf die Römer bezogen wird, welche nicht bloss im Allgemeinen den ganzen Erdboden durchwühlt hatten, sondern auch überall, wo sie immer lagerten, solche Maulwurfshügel als Schanzgräben aufwarfen [1]). Wir verlieren vollends jede Anknüpfung in der Geschichte Trajan's, wenn wir Jud. 1, 7 f. lesen, dass Nebukadnezar ausser den Persern alle Bewohner des Abendlandes, nämlich von Cilicien, Syrien, Palästina und Aegypten, zum Beistande auffordert. Dieselben erscheinen hier ja eben als freie Völkerschaften, welche den Nebukadnezar nicht fürchten, sondern für Ihresgleichen halten (V. 11), darum auch seiner Aufforderung nicht gehorchen, während Trajan als römischer Kaiser über alle diese Länder gebot. Nachdem Nebukadnezar nun geschworen hat, sich an allen diesen Völkerschaften zu rächen, erobert er im 16ten Jahre seiner Herrschaft (also nach 5jährigem Kriege) Ekbatana, tödtet den Arfaxad und kehrt nach Ninive zurück, wo er sein siegreiches Heer 120 Tage lang schmausen lässt (Jud. C. 1). Das soll der parthische Feldzug sein, welchen Trajan im J. 115 u. Z. (also im 18ten Jahre seiner Herrschaft!) von Antiochien aus wirklich unternahm und in diesem Jahre nur so weit vollendete, dass er nach der Eroberung von Batana (in Mesopotamien, nicht Ekbatana) und Nisibis durch das Heer als *Parthicus* ausgerufen ward [2])! Trajan hat ja auch einmal eine 123tägige Siegesfeier veranstaltet, zwar nicht in diesem Kriege, aber — früher (107) nach dem dacischen Kriege (Dio Cassius a. a. O. c. 15). Allein Trajan war doch mit der Unterwerfung des parthischen

1) Bei dem Ursprunge des griechischen Textes aus der Uebersetzung eines hebräischen Urtextes liegt es wahrlich weit näher, hier eine Verstümmelung der assyrischen Städtenamen Chalne oder auch Chelach anzunehmen und *παράταξις* einfach als „Schlachtordnung“ zu fassen.

2) Vgl. Dio Cassius *LXVIII*, *c.* 23.

Reichs noch keineswegs fertig, gegen welches er vielmehr noch einen zweiten Feldzug unternehmen musste, während der Nebukadnezar unsers Buchs den Arfaxad bereits völlig besiegt und getödtet hat. Was hilft es, hier mit Volkmar über den jüdischen Erzähler zu bemerken: „Poetisches und patriotisches Interesse leitete ihn dabei, die erfolgte Vernichtung der scheinbar unüberwindlichen Parther-Macht und den Zug gegen das kleine Israel einander scheinbar gegenüberzustellen, jene in Einen Schlag und so auch in Ein Jahr zu concentriren, das folgende Jahr also wesentlich mit dieser zweiten Aufgabe, der Ueberwindung Israels zu erfüllen" (S. 475)? Die Geschichte Trajan's und die Erzählung unsers Buchs stimmen desshalb gar nicht zusammen, weil Trajan noch einen weitern Eroberungskrieg im Osten unternimmt, während der Nebukadnezar des B. Judith nur noch an den Völkern des Westens, die ihm keine Hülfe leisteten, Rache zu nehmen hat.

Das B. Judith lässt nun Nebukadnezar im 18ten Jahre seiner Herrschaft den Oberfeldherrn Holofernes (*δεύτερον ὄντα μετ' αὐτόν*) zur Züchtigung der abendländischen Völker voraufsenden, bis er selbst an ihnen Rache nehmen werde. So zieht Holofernes aus Ninive aus und gelangt in einem sehr unklar beschriebenen Zuge nach Palästina, wo er alle Landesgötter ausrotten und die alleinige Verehrung des Nebukadnezar einführen will[1]). Die Bewohner der Meerufer,

1) Volkmar behauptet a. a. O. S. 467, dass Jud. 3, 8 und 6, 2 nur auf die römischen Weltherren bezogen Sinn habe: „Denn nur denen ist es eingefallen, dass sie als *divi* gelten wollten, dass ihr *numen* (beim Schwur) angerufen, adorirt werden sollte; nur sie waren so frevelhaft, dass sie „Namen der [Gottes-] Lästerung" führten; wie auch der christliche Jude in der Apokalypse so skandalös findet, dass diese Götzendiener „die Heiligen" (*Σεβαστοί*, *Augusti*) sein wollten. Hat Volkmar gar nicht an Dan. C. 2. 6 gedacht? Und selbst wenn das B. Judith schon in die römische Kaiserzeit fallen sollte, brauchten wir immer noch nicht zu Trajan und Hadrian herabzugehen.

in Tyrus, Sidon, Sur (Dora), Okina (Akko), Jamnia, Azotus und Askalon unterwerfen sich aus Furcht freiwillig. Nur die eben aus der Gefangenschaft zurückgekehrten Juden denken an keine Unterwerfung, als das Heer des Holofernes vor der grossen Ebene von Judäa lagert (C. 2. 3). Wer kann hier die Kriegsereignisse des J. 116 und 117 wieder erkennen? Trajan zog weiter in Feindesland nach Babylon, eroberte Ktesiphon, die Winter-Residenz der parthischen Könige, und ging am Tigris abwärts bis zum persischen Meere. [Es heisst ja auch Jud. 2, 24, erinnert Volkmar, dass Holofernes bis zum Meere kam!] Nachdem Trajan 116—117 in *Χάραξ Σπασίνου* am Zusammenfluss des Euphrat und des Tigris überwintert hat[1]) und wie Alexander nach Indien vordringen will, erhält er die Nachricht, dass alle seine Eroberungen hinter ihm abgefallen seien. Alsbald kehrt er (117 u. Z.) nach Babylon zurück, ordnet zur Züchtigung der Aufständischen Legaten ab, besonders den Lusius Quietus, welcher durch seine Unterfeldherrn Seleucia erobert und Nisibis und Edessa selbst niederbrennt. Dieser berühmte Feldherr, welchem Trajan selbst nachzog, soll nun der Holofernes unsres Buchs sein. Denn obwohl der Name Holofernes auch sonst vorkommt[2]), lässt sich Volkmar doch die Ansicht des H. Grotius nicht nehmen, dass derselbe hier nur den הלפר נחש, *lictor serpentis*, Satans-Henker, d. h. eben jenen Lusius Quietus

---

1) Diese Annahme vertritt Francke, Zur Geschichte Trajan's. 2. Ausg. S. 288 f. auf Grund von Dio Cassius LXVIII, 8. Erst durch den Feldzug von 116 ward der parthische König völlig besiegt, so dass Trajan neue Siegesberichte nach Rom schicken konnte.

2) Der Name *Ὀροφέρνης* kommt von einem kappadocischen Könige vor bei Polybius *Hist. III*, 5, und über andre Fälle, wie über die verwandte Form *Ὀλοφέρνης* vgl. Schweighäuser z. d. St. Man braucht nur an Tissaphernes zu denken, um das Unsemitische dieses Namens zu erkennen.

als Feind und Unterdrücker der Juden, bedeuten könne (S. 488). Die Juden, meint er, waren auch in Mesopotamien die Seele des ganzen Aufstands im Rücken Trajan's. Im ganzen Morgenlande war ein Juden-Aufstand ausgebrochen, gegen welchen Trajan alsbald seine Legaten nach allen Seiten hin voraussendete, während er selbst mit der Reserve dem Lusius Quietus in Mesopotamien nachrückte [1]). In Cyrene, Aegypten und Cypern standen die Juden auf und mussten durch den berühmten Feldherrn Martius Turbo unterworfen werden. Auch Judäa muss sich in einem sehr bedenklichen Zustande befunden haben, da Trajan seinem Lieblingsfeldherrn Lusius Quietus den Oberbefehl über Judäa übertrug [2]). Dieser römische Feldherr wäre also der Holofernes, welcher Jud. C. 3 vor der grossen Ebene von Judäa lagert. Und der jüdische Erzähler hätte, wie Volkmar S. 476 sagt, den ganzen Zug nach Parthiens Unterwerfung als wesentlich gegen Judäa gekehrt angesehen. Die jüdische Ueberlieferung kennt allerdings einen Krieg mit Quietus, dessen Hauptschauplatz die Ebene Jesreel (Esdrelon) war, und in welchem Jamnia, der Sitz des Sanhedrin, zerstört ward [3]). Es hat also wohl Wahrscheinlichkeit, dass das Synedrium zu Jamnia den ganzen Juden-Aufstand ge-

1) Die Nachricht des Dio Cassius a. a. O. c. 31, dass Trajan die Araberfeste Atra in Mesopotamien vergebens belagerte, bringt Volkmar S. 458 nicht mit Unrecht in Verbindung mit der talmudischen Nachricht, dass nahe bei Atra ein jüdischer Häuptling in Nahardea eine gewisse Selbstständigkeit behauptete, vgl. Grätz, Geschichte der Juden, Bd. IV (Berlin 1853), S. 75, der auch den Antheil der babylonischen Juden an dem Widerstande gegen Trajan hervorhebt (ebd. S. 137 f).

2) Vgl. Dio Cassius a. a. O. c 32, Eusebius KG. IV, 2, nach welchem Lusius wegen seiner Besiegung der aufständischen Juden in Mesopotamien zum ἡγεμὼν Ἰουδαίας erhoben ward. Hierin findet Volkmar S. 476 den Schlüssel dazu, dass Jud. 2, 4 den Holofernes als δεύτερον ὄντα nächst Nebukadnezar bezeichnet.

3) Vgl. Grätz a. a. O. S. 146 f.

leitet hatte. Aber wie himmelweit verschieden ist dieser *Polemos schel Kitos* von dem Kriegszuge des Holofernes! Ich will davon nicht weiter reden, dass Volkmar S. 447 f. den Zug des Holofernes nach Judäa hin nur auf eine sehr gezwungene Weise mit demjenigen Zuge zusammenbringen kann, den Lusius Quietus eingeschlagen haben wird, und dass es sich im B. Judith gar nicht um Unterdrückung Aufständischer, sondern vielmehr um Strafe wegen verweigerter Bundesgenossenschaft handelt. Aber wie erklärt es sich, dass Jamnia Jud. 2, 28 dem Holofernes freiwillig seine Unterwerfung darbietet, während es dem Lusius Quietus bis zur Zerstörung trotzte? Wenn Volkmar S. 459 f. ferner nachgewiesen zu haben glaubt, dass man bei der jüdischen Erhebung in Palästina alsbald den Opfercultus, wenn auch in der bescheidensten Form, wiederherstellte: wer möchte mit demselben (S. 481 f.) die Angabe Jud. 4, 1 f., dass die Juden eben erst aus der Gefangenschaft zurückgekehrt waren und Altar und Tempel wieder geheiligt hatten, auf jene kümmerliche Herstellung beziehen? Und wenn man auch mit Volkmar S. 484 f. die jüdische Stadt *Βεθουλούα* als בְּתוּל־יָה fassen und die schöne Wittwe Judith als Sinnbild des jüdischen Volks ansehen darf, so weis't hier doch gar nichts auf den glücklichen Ausgang des *Polemos schel Kitos* hin. Lusius Quietus wollte nach der jüdischen Ueberlieferung eben zwei Häupter der Juden, Julianus und Pappus, hinrichten lassen, als er die Abberufung durch den neuen Kaiser Hadrian erhielt. Welche Zumuthung ist es nun, die beiden Genannten in den drei Häuptern von Bethulia wieder finden zu sollen [1])! Lusius Quietus wurde also, noch ehe er mit der Unterdrückung des Aufstands in

---

1) Nach Jud. 6, 15 hiessen die drei Osias, Chabris und Charmis, aber Volkmar stellt S. 483 durch Deutung des Osias auf die Kraft Gottes über den beiden Andern die Zweizahl her!

Judäa fertig war, durch den ihm missgünstigen Hadrian abberufen und auf der Rückreise selbst, angeblich ohne Wissen Hadrian's, auf Befehl des römischen Senats getödtet (vgl. Spartianus *Adr. c.* 7). Holofernes wird dagegen durch die schlaue Kühnheit der Judith in der Nacht getödtet. Wenn nun auch die Juden den Tag der Amtsentsetzung des Lieblingsfeldherrn Trajan's als einen Siegestag über diesen Kaiser selbst, als den *Jom Tirjanus* gefeiert haben, so übersteigt es doch alle Begriffe, dass ein jüdischer Schriftsteller diesen Hergang so eingekleidet haben sollte, wie im B. Judith das Ende des Holofernes geschildert wird. Man höre nur Volkmar selbst S. 489 f.: „Den höchsten Flug hat die jüdische Phantasie allerdings hier in der Beziehung gehabt, dass sie die Errettung Judäa's durch Judäa selbst herbeigeführt, das Henkerschwert des Lictor-Legaten gegen ihn durch die von ihrem Gebet gestärkte Judith selbst gezückt werden lässt, während die Politik des neuen Weltherrn von Beidem der unmittelbarste Grund war, und dass endlich das plötzliche Abziehen des römischen Heeres aus Palästina zu einem eiligen Abzug, zu einer Flucht gesteigert, zu einem glänzenden Sieg Israels, mit reicher Beute sogar (Jud. 15, 1 f.) wird. Denn die Römer haben sicher höchstens sehr unbrauchbares Gepäck und Gezelte, solche *impedimenta*, da gelassen.“ Der hohe Flug der Phantasie gebührt hier wirklich nicht dem jüdischen Verfasser, sondern vielmehr dem neuesten Kritiker, welcher sogar in der Wollust und Trunkenheit des Holofernes die beiden Schwächen, nicht etwa des Lusius Quietus, sondern Trajan's, dass er Knaben liebte und gern Wein trank, wieder zu erkennen vermag. Und da Volkmar auch die Chronologie des B. Judith nur auf eine sehr gewaltsame Weise der Chronologie Trajan's anpassen kann [1],

1) Der Nebukadnezar des B. Judith beginnt den Krieg gegen den

so wird seine scharfsinnige Untersuchung wohl das einzige Verdienst behalten, die Unmöglichkeit, das B. Judith aus der letzten Zeit Trajan's aufzuhellen, unabsichtlich dargethan zu haben. Es steht der Annahme nichts im Wege, dass ein jüdisches Buch, welches den Tempel und das Synedrium in Jerusalem noch voraussetzt (Jud. 4, 8), auch noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist. Der assyrische Sanherib und der chaldäische Nebukadnezar schmolz in der jüdischen Sagenbildung zusammen, und die Züge aller Heldinnen Judäa's, einer Jaer, Debora und Esther wurden, wie Volkmar selbst S. 485. 491 erinnert, in dem Bilde der Judith zusammengefasst. Der Hauptzweck der Erzählung ist kein andrer, als das jüdische Volk in der Zuversicht zu befestigen, dass es, wenn es sich nur gegen seinen Gott nicht versündige, von demselben gegen alle Uebermacht der Feinde beschützt (5, 18 f. 11, 10 f.) und auf so unverhoffte Weise, wie durch ein schwaches Weib, errettet werde (8, 16 f. 9, 11). Stimmt dieser Zweck der ganzen Erzählung schon an sich am besten zu der Zeit römischer Oberhoheit, als die Befreiung Israel's ausser dem Bereiche der absehbaren Möglichkeit lag, so können wir die Zeit der Abfassung noch genauer aus der Ausdehnung des jüdischen Gebiets bestimmen, welche das B. Judith voraussetzt. Die Städte Dor (Σούρ), Akko (Ὀκινά), Jamnia

---

medischen Arfaxad im 12. Jahre seiner Herrschaft, führt ihn im 17. zu Ende und unternimmt im 18. Jahre den Rachezug gegen die westlichen Völker. Dagegen hat Trajanus erst im 17. Jahre seiner Herrschaft den Krieg gegen die Parther unternommen, im 18. den Namen des *Parthicus* erworben, im 19. die parthische Macht völlig gebrochen, und im 20. mit Aufständen in seinem Rücken, besonders von den Juden, zu kämpfen gehabt. Was will es heissen, wenn Volkmar S. 495 f. das ἔτους δωδεκάτου Jud. 1, 1 durch die LA. des Syrers: *tertio decimo anno* auch durch die abweichende Angabe der *Vulgata* 2, 1: *tertio decimo* anfechten und dort als ursprünglichen Text das 16. Jahr wahrscheinlich machen will!

oder Jabne, Asdod (Ἄζωτος) und Askalon erscheinen ja Jud. 2, 28 als ausserjüdisches Gebiet und werden 4, 1 unter die ἔθνη gerechnet. Dasselbe gilt von Galiläa (Jud. 3, 10). Dagegen gehört Samarien 4, 4 noch den Juden an. Nun ward Samarien 108 v. Chr. durch Johannes Hyrkanus der jüdischen Herrschaft unterworfen, aber von Pompejus 63 v. Chr. wieder befreit (Joseph. *Ant. XIV*, 4, 4. 5, 3). Derselbe nahm auch Asdod, Jamnia, Dora den Juden ab (Joseph. *b. iud. I*, 7, 7). Und nachdem Herodes alle diese Länder unter seiner Herrschaft wieder vereinigt hatte, kamen Jamnia, Asdod und der Palast in Askalon bei dem Tode desselben an seine Schwester Salome (Jos. *b. iud. II*, 6, 3. *Ant. XVII*, 11, 5), welche ihr Fürstenthum an die Gemahlin des Augustus hinterliess (*b. iud. II*, 9, 1. *Ant. XVIII*, 2, 2). Galiläa kam an Herodes Antipes bis zu dessen Verbannung 39 v. Chr. Der Umfang des jüdischen Gebiets, welchen das B. Judith voraussetzt, passt jedenfalls am besten zu der Zeit des Archelaus (4 v. Chr. bis 6 n. Chr.), welcher über Judäa, Samarien und Idumäa herrschte. Denn dass die Idumäer 7, 8. 18 unter den Feinden der Juden erscheinen, kann bei dem unauslöschlichen Volkshass der Juden gegen dieselben nicht befremden. An die spätere Zeit, als Judäa zur römischen Provinz Syrien geschlagen war, oder als Herodes Agrippa I wieder über ganz Palästina herrschte (41—44 u. Z.), kann nicht mehr gedacht werden. Nothwendig muss unser Buch aber vor die Zerstörung Jerusalems gesetzt werden, nach welcher Jamnia der Sitz des Synedrion ward und nicht mehr als eine ausserjüdische Stadt angesehen werden konnte [1]).

---

1) Volkmar ist zwar im Ganzen um die Erklärung der Thatsache hinweggegangen, dass die in der jüdischen Ueberlieferung berichtete Zerstörung von Jamnia durch Lusius Quietus in dem B. Judith nicht nur nicht berührt, sondern geradezu ausgeschlossen wird. Doch stützt er sich S. 482 auf den Ausdruck Jud. 4, 6 f., dass der

3) Die Abfassungszeit der Briefe des römischen Clemens und des Barnabas.

Da das B. Judith jedenfalls noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, so fällt jeder Grund hinweg, den ersten Brief des römischen Clemens mit Volkmar[1]) bis in die Zeit 120—125 u. Z. herabzurücken. Man kann denselben nur in die Zeit Domitian's, an das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts setzen[2]). Die Apostel Petrus und Paulus werden ja c. 5 noch zur nächsten Vergangenheit gerechnet (als ἔγγιστα γενόμενοι ἀθληταί) und ihr Märtyrertod wird in die laufende γενεά eingeschlossen (λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα). Die γενεά ist zwar, wie ich selbst früher nachgewiesen habe, auch wohl einer weitern Ausdehnung fähig, und Volkmar glaubt zu derselben gerade hier berechtigt zu sein, wo der Verfasser unmittelbar vorher auf mehr als ein Jahrtausend entlegene Beispiele der alttestamentlichen Geschichte (David und Saul) hingewiesen habe. Es soll daher auch hier ganz derselbe Fall sein, wie wenn der Brief an Diognet c. 1 die Frage erwähnt, warum das Christenthum νῦν καὶ οὐ πρότερον in das Leben eintrat. Aber sind wir zu dieser weitern Ausdehnung der γενεά in dem vorliegenden Falle ge-

---

Hochpriester Jojakim ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις in Jerusalem gewesen sei, wo auch das Synedrion (die γερουσία) erwähnt wird. Aber folgt daraus, dass nicht bloss der Tempel zerstört sei, sondern auch das Synedrion seinen neuen Sitz Jamnia bereits verlassen habe, um nach Jerusalem zurückzukehren? Ein Schriftsteller, der so eben (V. 3) die kürzlich erfolgte Rückkehr der Juden aus der Gefangenschaft erwähnt hatte, konnte doch wohl sagen, dass „in jenen Tagen" (was überdiess als gangbare Ausdrucksweise hebräischer Geschichtschreibung in einer ursprünglich hebräischen Schrift gar nicht auffallen kann) der Hochpriester schon wieder in Jerusalem gewesen sei.

1) Ueber Clemens von Rom und die nächste Folgezeit, mit besonderer Beziehung auf den Philipper- und Barnabas-Brief, sowie auf das B. Judith, Theol. Jahrb. 1856, S. 287 f.

2) Vgl. meine apostol. Väter S. 83 f.

nöthigt, oder auch nur berechtigt? Wie schwierig wird diese Annahme schon c. 41, wo noch immer solche Presbytern als lebend vorausgesetzt werden, welche von den Aposteln selbst eingesetzt waren! Darf man sich hier bei Volkmar's Versicherung beruhigen, dass die ganze Erwähnung einer unmittelbar apostolischen Einsetzung der Presbyter-Bischöfe mehr ideell als reell gemeint sei? Die Art, wie der Verfasser auch solche Presbytern erwähnt, die nicht mehr von den Aposteln selbst, sondern von andern geachteten Männern (*ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν*) eingesetzt waren, macht doch wahrlich den Eindruck einer möglichst genauen Bezeichnung der wirklichen Verhältnisse, keineswegs einer bloss ideellen Redeweise. Paulus, an welchen freilich bei dem allgemeinen Ausdruck *οἱ ἀπόστολοι* in Korinth allein zu denken ist, war aber zuletzt im Winter 58/59 daselbst, so dass wohl noch am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts, aber schwerlich noch um 120 n. Chr. solche, von ihm selbst eingesetzte Presbytern am Leben gewesen sein können. Und wenn endlich die römische Gemeinde, in deren Namen unser Brief verfasst ist, c. 1 auf plötzliche und schnell nach einander folgende Unfälle hinweis't, die ihr widerfahren sind, so erklärt sich dieser Ausdruck vortrefflich von den Verfolgungen, welche gerade in der letzten Zeit Domitian's gegen vornehmere und reichere Römer als Christen ausgeübt wurden [1]). Es ist also gar kein Grund vorhanden, mit Volkmar diesen

---

1) Vgl. A. Imhof, T. Flavius Domitianus, Halle 1857, S. 115 f. Daher sagt der Brief: *διὰ τὰς αἰφνιδίους καὶ ἐπαλλήλους ἡμῖν γενομένας συμφοράς*. Wie kann Volkmar (Relig. Jesu S. 391 f.) im Angesichte dieses *ἡμῖν* des römischen Schreibens behaupten, der Brief passe am besten in die Zeit, „in welcher Schlag auf Schlag die unerwartetsten Verfolgungen eingetreten waren, so eben erst Simon Klopha um 116 am Kreuz, Ignatius 115—116 v. Chr. durch die Thiere zu Tode gemartert war, wie ja auch in und nach dem Judenaufstand gegen Trajan zahllose Schlachtopfer gefallen sein werden!"

wichtigen Brief erst in die hadrianische Zeit zu versetzen und sogar die Haltung eines römischen Gemeindeschreibens an demselben für die blosse Einkleidung oder Maske zu erklären (Theol. Jahrb. 1856, S. 330).

Bei dem Briefe des Barnabas weis't uns dann schon die von Volkmar anerkannte zeitliche Zusammengehörigkeit mit dem Clemens-Briefe auf die domitianische Zeit hin. Volkmar kann sich hier (Theol. Jahrb. 1856, S. 350 f.) nur auf eine sehr gezwungene Auslegung der Stelle c. 16 stützen, wo jedenfalls dem Tempelbau der Juden, welche Gott fast auf heidnische Weise verehrten, die Gemeinde der durch das Christenthum bekehrten Heiden als der wahre Tempel, der im Namen des Herrn gebaut werden soll, gegenübergestellt wird. Warum soll also nicht auch die Erörterung der Stelle Jes. 49, 17 in derselben Weise auf den geistigen Wiederaufbau des zerstörten Gotteshauses durch die dem Römerreiche unterworfenen Heiden bezogen werden[1]? Warum soll der noch unvollendete, im Werden begriffene Wiederaufbau durch Unterthanen der Römer nothwendig der äussere Wiederaufbau sein, welchen K. Hadrian seit 119 u. Z., aber freilich für den *Jupiter Capitolinus*, unternommen habe, und nicht vielmehr derselbe herrliche *πνευματικὸς ναός*, welcher, wie wir sogleich lesen, durch Bekehrung der Heiden *οἰκοδομηθήσεται ἐν ὀνόματι κυρίου*? Volkmar beruft sich für jene Ansicht hauptsächlich auf den Zusammenhang von C. 16. Dasselbe beginnt mit einem Angriff auf das jüdische Tempelwesen und rügt die Art,

---

1) *Πέρας γοῦν πάλιν λέγει· Ἰδοὺ οἱ καθελόντες τὸν ναὸν τοῦτον αὐτοὶ αὐτὸν οἰκοδομήσουσιν* (Jes. 49, 17). *γίνεται· διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθηρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν· νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν.* Dass die gläubigen Heiden recht gut als „Diener" der Römer bezeichnet werden konnten, sieht man deutlich aus *Clem. Rom. Epi. I, c.* 37, wo die römischen Herrscher *ἡγούμενοι ἡμῶν* genannt werden.

wie die elenden Juden ihre Hoffnung nicht auf Gott, sondern vielmehr auf ihren Tempel setzten, *ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ*. Denn beinahe auf heidnische Weise haben sie ihn in dem Tempel verehrt. Um nun die Nichtigkeit dieses äussern Tempels zu beweisen (*ἀλλὰ πῶς λέγει κύριος, καταργῶν αὐτόν;*), führt der Verfasser zuerst die Schriftstelle Jes. 40, 12 an, wo die Unermesslichkeit von Himmel und Erde ausgesprochen wird, mit derselben verbindet er dann unmittelbar Jes. 66, 1, wo Himmel und Erde als Thron und Fussschemel Gottes bezeichnet werden, und der besondre Bau eines irdischen Gotteshauses verworfen wird. Aus diesen beiden Schriftstellern wird die Anwendung gemacht: *γνῶτε, ὅτι ματαία ἡ ἐλπὶς αὐτῶν*. Noch mehr Ausbeute giebt dem Verfasser ferner (*πέρας γοῦν πάλιν λέγει*) die Schriftstelle Jes. 49, 17, welche nicht bloss die Zerstörung enthält, vielmehr die Bemerkung veranlasst, das gehe jetzt in Erfüllung, weil die Diener der Feinde, welche das Heiligthum zerstört haben, dasselbe (als gläubige Heiden) wieder aufbauen werden. Diese Anwendung der Schriftstelle entspricht nicht nur der Art, wie der Verfasser c. 9 an die Stelle der nichtigen fleischlichen Beschneidung der Juden eine geistige Beschneidung als die wahre setzt, sondern drückt auch seinen Lieblingsgedanken aus, dass die Christenheit der wahre Tempel Gottes sei (vgl. das gleich Folgende und c. 4. 6). Dagegen will Volkmar in dem Bisherigen keineswegs bloss den einfachen Gedanken von der Eitelkeit des jüdischen Tempelwesens, sondern vielmehr das Doppelte finden, dass der Verfasser 1) die Eitelkeit jedes Bauens eines äussern Tempels aus Jes. 40, 12. 66, 1 beweise, dann aber 2) mit Jes. 49, 17 auf einen solchen äussern Tempel hin zeige [1]. Zu dem Letztern, nament-

---

1) Theol. Jahrb. 1856, S. 354: „Da liegt er in Schutt, euer Heiligthum, euer Gott, sagt der Christ, der Steintempel, den Gott selbst

lich zu der Hinweisung auf den Tempelbau für den *Jupiter Capitolinus*, gehört eine stärkere Phantasie, als die meinige ist. Der nüchterne Sinn kann in dem πέρας γοῦν πάλιν λέγει, womit der Verfasser zu Jes. 49, 17 übergeht, nicht entfernt den Uebergang von der Eitelkeit des jüdischen Tempelwesens zu der spöttischen Hinweisung auf einen äussern Wieder-Aufbau des Tempels zur Beschämung der Juden, sondern nur den losern Fortschritt zu einer weitern Schriftstelle entdecken. Es ist die einfachste Annahme, dass der Verfasser auch die Stelle Jes. 49, 17 überhaupt nur als Beweis für die Nichtigkeit des jüdischen Tempelwesens herbeizog, aber dadurch, dass dieselbe nicht bloss von der Zerstörung des Tempels, sondern auch von einem Wiederaufbau durch die Zerstörer selbst handelte, veranlasst wurde, schon hier gelegentlich auf dieselbe Erfüllung dieses Wiederaufbaues in der Gegenwart hinzuweisen, welche er in der zweiten Hälfte des Capitels genauer ausführt. Es ist so ganz seine Art, sich auf solche Weise in gehäuften Schriftanführungen zu ergehen und dieselben nach der Gelegenheit frei zu benutzen (vgl. c. 6. 11. 13). Er beweist die Nichtigkeit des jüdischen Tempelwesens zunächst durch Jes. 40, 12. 66, 1 und führt sie dann durch Jes. 49, 17 weiter aus, wobei er schon gelegentlich den geistigen Wiederaufbau des zerstörten Gotteshauses berührt. In derselben Weise fährt er noch weiter fort, einen

---

gar nicht gewollt hat; ganz wie er es vorhergesagt hat, ist er zerstört. Ja, es ist auch vorausgesetzt, dass die Zerstörer selbst (αὐτοί) ihn wieder aufbauen werden; auch das geht in Erfüllung, aber wie? Seht ihr nicht die Diener der feindlichen Weltmacht selbst, die ihn zerstört hat, im Wiederaufbau begriffen? Ja wohl, aber nicht für den Gott, dessen Thron der Himmel ist [sondern für einen wirklichen Götzen], und es gehört dies Beides, Zerstörung und dieser Wiederaufbau (zur Schande, zum vollen Ruin des Gott nicht hörenden Volkes) zusammen zur Erfüllung des einen Orakels, dass Stadt und Volk solle übergeben werden."

(ausserkanonischen) Ausspruch für die Behauptung anzuführen, dass die Stadt, der Tempel und das Volk Israel preisgegeben werden sollen, und die Erfüllung dieser Weissagung zu bemerken, ohne dass er auch hier jenen Wiederaufbau zu Ehren des *Jupiter Capitolinus* und die Umgestaltung der heiligen Stadt zu einer römischen *Aelia Capitolina* im Sinne hätte [1]). Und erst dann geht er mit *ζητήσωμεν οὖν, εἰ ἔστι ναὸς θεοῦ* zu dem zweiten Theile seiner Erörterung über, zu der Frage, ob es denn, da der Tempel der Juden kein wahres Gotteshaus gewesen ist, überhaupt einen Tempel Gottes giebt. Diese Frage beantwortet er nach Dan. 9, 24. Hagg. 2, 10 dahin, dass am Ende der (letzten) Woche, also am Schluss des bisherigen Verlaufs der Weltgeschichte, der Tempel Gottes herrlich aufgebaut werden soll *ἐν ὀνόματι κυρίου*. Das geschieht dadurch, dass der Götzentempel in den Herzen der Heiden, welcher auch als ein *οἰκοδομητὸς ναὸς διὰ χειρὸς* angesehen werden kann (wie andrerseits die Juden in ihrem Tempel Gott beinahe *ὡς τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν*), zerstört und durch den geistigen Tempel der christlichen Gottesverehrung verdrängt wird. So entsteht an der Stelle der falschen Tempel, zu welchen auch der jüdische gehört, durch die Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden des Römerreichs der *πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ*. Von

1) *Πάλιν ὡς ἤμελλεν ἡ πόλις καὶ ὁ ναὸς καὶ ὁ λαὸς Ἰσραὴλ παραδίδοσθαι, ἐφανερώθη· λέγει γὰρ ἡ γραφή· Καὶ ἔσται ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν, παραδώσει κύριος τὰ πρόβατα τῆς νομῆς καὶ τὴν μάνδραν καὶ τὸν πύργον αὐτῶν εἰς καταφθοράν. Καὶ ἐγένετο καθ' ἃ ἐλάλησε κύριος.* Dieser Ausspruch ist übrigens vielleicht im B. Henoch 89, 56 zu finden: „Und ich sah, dass er jenes ihr Haus und ihren Thurm verliess und sie alle in die Hand der Löwen gab, um sie zu zerreissen und zu fressen, in die Hand der wilden Thiere.“ Das Haus, den Thurm und die Schafe des B. Henoch hätte der Verfasser dann ganz passend auf die *πόλις*, den *ναός* und den *λαός* Israel gedeutet.

einem Wieder-Aufbau des zerstörten Tempels von Jerusalem durch Hadrian weiss die Stelle gar nichts. Und so wird es wohl auch ferner dabei bleiben, dass ein Brief, welcher seine Leser auf die Zerstörung Jerusalems noch als auf ein von ihnen erlebtes Ereigniss hinweis't (*c.* 4 *cum videritis tanta signa et monstra in populo Judaeorum*), immer noch in das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts gehört[1]).

---

1) Bei c. 4 möchte ich hier überdiess noch auf die Stelle aufmerksam machen: *Dicit sic propheta: Regna in terris decem regnabunt, et resurget retro pusillus, qui deponet tres in unum. — Et ascendit aliud cornu breve in medio illorum et deiecit tria de maioribus cornibus* (vgl. Dan. C. 7). Sollte der Verfasser in der Art, wie er die danielsche Stelle anführt, nicht das Bewusstsein aussprechen, dass 10 römische Kaiser herrschen werden, und dass das zuletzt auftretende kleine Horn, welches er gewiss auf den als Antichrist wiederkehrenden Nero deutete (vgl. c. 15 den *καιρὸς ἀνόμου*), drei näher zusammengehörende römische Kaiser stürzen werde? Diese drei letzten Kaiser, welche freilich nicht zugleich, sondern nur nach einander geherrscht haben können, scheinen das durch Vespasianus, Titus und Domitianus vertretene Kaiserhaus der Flavier zu sein, welche hinzugerechnet zu den 7 römischen Kaisern in der Apokalypse des Johannes, die Zehnzahl, mit welcher das römische Kaiserthum überhaupt ablaufen soll, voll machen. Um so mehr kann der Brief nur in die Zeit Domitian's versetzt werden.

IX.

Textkritische Bemerkungen zu Johannes Philoponos *περὶ κοσμοποιίας*,

von

Dr. Moriz Schmidt,
a. o. Professor der Philologie in Jena.

Von dieser Schrift des Johannes besitzen wir eigentlich nur eine Ausgabe, da, wie August Nauck in der Halle'schen Encyclopädie von Ersch und Gruber, 3te Sect. 23ter Theil S. 467 nachgewiesen hat, der Text in der *Bibliotheca veterum Patrum cura et studio Andreae Gallandi Tom. XII fol.* 473—609 (*Venetiis* 1778) nur ein getreuer Abdruck der *editio princeps Johannis Philoponi in caput I Geneseos de Mundi Creatione libri septem ed. Balthasar Corderius. Viennae MDCXXX* mit allen ihren Druckfehlern ist. Das einzige Verdienst Gallandi's besteht in einigen unter dem Texte vermerkten Conjecturen des Cotelerius, die allerdings auch nicht alle Aufnahme in den Text verdienten. Man lese unter anderm, was Cotelerius zu *L. I c. XII p.* 485 C bemerkt: „*Diu torsit hic locus,* sagt Gallandi, *animum Cotelerii f. c.* 571 E. *Coniecit demum exiisse a manu Philoponi: θαυμαστὸν εἰπεῖν ϛ' μόνας ἡμέρας*" und doch war nirgends weniger Grund sich abzumartern vorhanden, da man die ganz richtig und fehlerfrei überlieferten Worte: *καὶ εἰ συνυπέστησαν οἱ ἄγγελοι τῷ οὐ-*

φανῷ καὶ τῇ γῇ θαυμαστὸν ΕΙΠΕΝΤΕΜΟΝΑΣ ἡμέρας ἐν τῷ ἰδίῳ μεμένηκεν ὁ διάβολος τάγματι nur richtig zu buchstabiren braucht, um den einzig möglichen Gedanken heraus zu bekommen. *Εἰπέν τε* freilich ist Unsinn, aber *εἰ πέντε*, was natürlich *Otto Fridolin Fritzsche de Theodori Mopsuestini vita et scriptis comment. hist.-phil. Hal.* 1836 *p.* 41 *Anm.* 1 ohne Weiteres hergestellt hat, giebt die Hand des Autors wieder. Bei solcher Beschaffenheit des Textes und der Beschränktheit der ersten Editoren [1]) dürfte es sich lohnen, den Text des keineswegs verächtlichen Schriftstellers wenigstens aus dem Gröbsten zu säubern, um dem künftigen Herausgeber sein Geschäft etwas zu erleichtern.

L. I c. VIII (*p.* 480 B *Gall.*) *ἐπειδὴ δέ φησιν ὁ μέγας τῶν θείων λόγων ἐξηγητὴς Βασίλειος, ὡς ἦν τις πρεσβυτέρα τῆς τῦ κόσμυ γενέσεως κατάστασις ταῖσύπερ κοσμίοις καὶ νοεραῖς δυνάμεσι πρέπουσα, καὶ τὸ Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἑρμηνεύων πάλιν φησίν· „οὐ γὰρ δὴ* (*vulg.* *δὲ* vgl. *p.* 486 D) *κατὰ πρεσβυγένειαν πάντων τῶν γενομένων προέχειν αὐτὸν μαρτυρῶν λέγει τὸ Ἐν ἀρχῇ γεγονέναι, ἀλλὰ μετὰ τὰ ἀόρατα καὶ νοούμενα τῶν ὁρατῶν τούτων καὶ αἰσθήσει ληπτῶν τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως διηγεῖται“· ἐπιπηδᾷ δὲ αὐτῷ Θεόδωρος κτλ. οὐδὲν· — δίκαιον οὖν ἐπισκέψασθαι τὰ κατηγορημένα καὶ τὸ φαινόμενον ἡμῖν ἐν τούτοις εἰπεῖν.* Ich habe den Text gleich in corrigirter Fassung gegeben. Die Gallandi'sche Ausgabe schliesst den Satz mit *διηγεῖται* ganz ab, und beginnt mit *ἐπιπηδᾷ* sogar einen neuen Absatz. Philoponos liebt aber lange Perioden aus einer Masse von coordinirten Vordersätzen zu bilden um einen kürzer schliessenden Nachsatz daran zu knüpfen.

---

1) Mit Recht bemerkt C. S. Schurzfleisch in seinem jetzt der Weimar'schen Bibliothek einverleibten Exemplare des Corderius „*Corruptissima Philoponi editio quam Corderius curavit.*“

Wie es möglich war, hier diess Sachverhältniss zu verkennen, ist erklärlich aus der falschen Lesart *προεῖχεν*, wofür ich *προέχειν* geschrieben habe, und aus dem Wegfall des von mir nach *ἐπιπηδᾷ* eingesetzten *δέ*. *Οὐ γὰρ δὴ διηγεῖται* sind Excerpt aus Basilius, Subject zu *μαρτυρῶν λέγει* und *διηγεῖται* ist Moses.

Ebend. S. 480 C: *ταῦτα μὲν οὖν εἰς τὴν ὁσίαν τοῦ Βασιλείου μνήμην ἐνύβρισεν, εἰ καί τινα ἄλλον οὐκ οἶδα εἰπεῖν συμπεριείληφε τῷ ἐγκλήματι.* Johannes' Philoponos' Wortstellung sucht allerdings an Geschraubtheit und Kühnheit ihres Gleichen, und so hat man denn, wie es scheint, geglaubt *οὐκ οἶδα εἰπεῖν* auch hier dulden zu dürfen, und die an sich leichte Construction vollzogen. Allein nicht die absonderliche Stellung der Worte *οὐκ οἶδα εἰπεῖν* blos macht hier die Treue der Ueberlieferung verdächtig, sondern auch das asyndetische *εἰ καί*. Wer Philoponos' Stil kennt weiss, dass er hier *καὶ εἴ τινα* geschrieben hat; vgl. S. 483 D *σεραφὶμ καὶ εἴ τι τῶν θειοτέρων τούτων ταγμάτων ἐστὶν ἕτερον.* Nachdem aber *καὶ εἰ* in *εἰ καὶ* verschrieben war, schien der Satz unvollständig ohne die oben angeführten anstössigen Worte, und so kamen dieselben, ursprünglich eine Marginalconjectur, schliesslich an ganz ungehöriger Stelle in den Text, dessen ursprüngliche Fassung lautete: — *ἐνύβρισεν, καὶ εἴ τινα ἄλλον συμπεριείληφε τῷ ἐγκλήματι.*

Dass ebenda 480 D für *διὰ νῦν* zu lesen ist *διὸ νῦν* sei kurz erwähnt. In demselben Capitel müssen wir aber noch einmal den Interpolator auf die Finger klopfen. *DE* heisst es: *πρῶτον μὲν δειξάτω ποῦ τοῦτο λέγουσιν ἢ πρὸς λέξιν ἢ πρὸς ἔννοιαν ἀκριβῶς ἔχει τὴν ἁγίαν γραφήν· ἀλλ' οὐκ ἂν δείξειε πᾶσαν διερευνώμενος.* Es scheint, als wäre mit *ἔχειν* hier geholfen. Ich bezweifle das doch. Zu *λέγουσιν* sind die heiligen Bücher Subject. Da nun der Wechsel des Numerus in *πᾶσαν* (*sc. γραφὴν*) und *λέγουσιν* anstössig war, während einfach eine Construction *per synesin* vorlag,

schrieb ein mit der Sprache des Johannes nicht allzu vertrauter Leser an den Rand λέγει τὴν ἁγίαν γραφήν (er meint, wenn er λέγουσι sagt, die Bibel), was ein andrer in ἔχειν τὴν ἁγίαν γραφήν verwandelte. Der Autor selbst hatte wol geschrieben: πρῶτον μὲν δειξάτω, ποῦ τοῦτο λέγουσιν ἢ πρὸς λέξιν ἢ πρὸς ἔννοιαν ἀκριβῶς. ἀλλ' κτλ. Als Beleg für die Liebhaberei des Philoponos aus einem Numerus in den andern überzuspringen, vgl. z. B. 484 *C* εἰς ἐπίγνωσιν ἀνθρώποις τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν θεοῦ.

L. 1 c. IX. p. 482 C: ἀλλ' ἢ οὐδόλως εἰσὶ σώματα, ὅπερ ἔμοιγε δοκεῖ καὶ μικρὸν ὕστερον δείξομεν, ἢ ἀσώματοι τὴν οὐσίαν ὄντες οὐρανικὰ περίκεινται σώματα καθάπερ ἡ ἡμετέρα ψυχή. Hier ist οὐρανικά durchaus anstössig, wollte man es auch in οὐράνια emendiren. Denn es entkräftet die mit den Worten οὐ γὰρ ἔξεστι anhebende Argumentation, weil es ihr vorgreift. Theodorus und seine Gegner konnten nur so disputiren: Theodoros „Die Engel sind zwar wesentlich körperlos, können aber einen Leib anziehen.“ Gegner: „Dann sind sie sterblich, weil der Leib vergänglich ist.“ Theodoros: „Ihr Leib ist unsterblich.“ Gegner: „Die Schrift sagt nirgends, dass sie σῶμα seien, oder einen anziehen, geschweige, dass sie von einem unsterblichen Leibe redete.“ Aber Theodoros konnte nicht von vorn herein sagen, die Engel seien zwar wesentlich ohne Leib, könnten jedoch einen himmlischen anziehn. Man müsste daher οὐρανικά tilgen, wenn nicht ein passendes Wort in Stellvertretung sich finden liesse. Diess ist aber ὀργανικά, worüber man sehe S. 482 *E* οὐδὲ ὀργανικῷ ἄρα σώματι, S. 483 E μήτε ὀργανικοῖς συνδεδέσθαι σώμασιν, S. 488 C μηδὲ ἀσωμάτοις οὔσαις ὀργανικὰ σώματα ἐξῆπται, S. 487 C μήτε ἀσώματοι οὐσίαι † περικείμεναι σώμασι καθάπερ καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχή. Da jedoch an der letzten Stelle gerade, welche der in Rede stehenden vollständig gleicht, ὀργανικαί fehlt, so

zweifle ich nicht, dass auch in der unsrigen ὀργανικαὶ nur vom Rande in den Text geschlichen ist.

S. 482 CD: οὐδὲ γὰρ ὅτι ἀθάνατον οὐδ' ὅτι σῶμα ἢ εἰσιν ἢ περίκεινται διδάσκουσιν αἱ γραφαί. Johannes schrieb zu gut griechisch um nicht geschrieben zu haben: οὐ γὰρ, ὅτι ἀθάνατον, ἀλλ' οὐδ' ὅτι σῶμα ἢ εἰσιν ἢ περίκεινται, διδάσκουσιν αἱ γραφαί. Die lateinische Uebersetzung „*Nam nullibi scriptura docet eos vel mortale vel immortale corpus esse aut induisse*" verfehlt gänzlich den Sinn. Theodoros gab seinen Engeln einen unsterblichen Leib. Darauf erwidert der Schildknappe des Basilius: die Schrift weiss von keinem Leibe, geschweige denn von einem unsterblichen.

S. 482 E: οὐδὲ ὀργανικῷ ἄρα οὖν ἤρτηνται σώματι. Man lese συνήρτηνται, so wie *L. I c. XII p.* 485 B für καὶ φθορᾶς αἰτίαν: φορᾶς.

S. 485 C: ποῦ δὲ γεγραμμένον ἐπὶ λέξεως ἔχουσιν κτλ. εἰ γὰρ ἀπόδειξιν ἡγεῖται τοῦ συκῆν εἶναι τὸ φύλλα συκῆς ῥάψαντας κτέ. In diese ganze Stelle kommt erst dann Zusammenhang, wenn εἰ γὰρ in εἰ μὴ ἄρα verändert wird. Wo steht, fragt Johannes den Theodoros, dass der Baum der Erkenntniss ein Feigenbaum war, wenn nicht etwa das als Beweis gelten soll, dass u. s. w. Ueber εἰ μὴ ἄρα vgl. S. 495 *C.*

L. I c. XIV S. 487 B: τὰ τῆς εὐσεβείας οὐ λυμαίνεται λόγῳ τὸ πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς γεγενῆσθαι λέγειν κτέ. Ungriechisch ist τὸ für τοῦ. Richtig tritt der Genetiv in derselben Construction auf S. 492 B: ἐπειδὴ δὲ Θεόδωρος ἀναντιῤῥήτως τὰς προκειμένας νομίζει μαρτυρίας τοῦ σὺν οὐρανῷ καὶ γῇ γενέσθαι τὰς ἀγγελικὰς τοῦ θεοῦ δυνάμεις. Vgl. Matthiae Gr. Gr. §. 343. Th. II. S. 651.

L. I c. XVI S. 488 B: — τὰ περιεχόμενα. ἀνάγκη δὲ ἄρα κἀκεῖνο ζητεῖν ὅπου ποτὲ ἦσαν αἱ νῦν τῷδε περιγεγραμμένῳ τῷ τόπῳ, καὶ ποῦ τῶν ἱερῶν τινὸς ἵνα καὶ ὡς σὺ φῄς

ἁπάντων ἤκουσας λεγόντων, ὅτι κτλ. Wie an zahllosen andern Stellen, ist Gallandi's Vertheilung der Abschnitte auch hier sinnlos. Er beginnt mit ἀνάγκη δὲ ἄρα einen neuen Satz, — eine absolute Unmöglichkeit, da Theodoros Worte noch fortgesetzt werden, bis zu dem Worte τόπῳ, wie aus S. 490 C deutlich erhellt. Erst mit den Worten καὶ ποῦ beginnt Johannes' Gegenfrage. In dieser ist auch nicht alles in Ordnung. Theodorus hatte sich der etwas hyperbolischen Wendung διὰ πάσης παιδευόμεθα τῆς ἁγίας γραφῆς bedient und dadurch Johannes' Ironie herausgefordert, hier sowohl, wie S. 492 A. Letztrer will sich mit Angabe eines Citats aus der Schrift begnügen, und fragt daher: Wo steht der Satz, den du in allen Büchern der h. S. bewiesen finden willst? Danach ist zu corrigiren: — τὰ περιεχόμενα. ἀνάγκη δὲ ἄρα κἀκεῖνο ζητεῖν, ὅπου τότε ἦσαν οὐσίαι αἱ νῦν τῷδε περιγεγραμμέναι τῷ τόπῳ. Καὶ ποῦ τῶν ἱερῶν λογίων ἢ τίνος ἐστὶν, ἃ καὶ, ὡς σὺ φῂς, ἁπάντων ἤκουσας λεγόντων, ὅτι κτἑ. Ob das genau Johannes' Worte waren, oder ob καὶ ποῦ τῶν ἱερῶν λογίων, ἃ καὶ σὺ φῂς ἁπάντων, ἤκουσας λεγόντων der ursprünglichen Fassung näher liegt, steht natürlich dahin, bleibt aber ohne Einfluss auf den nothwendigen Sinn. Die gelindeste Aenderung wäre vielleicht folgende: καὶ ποῦ τῶν ἱερῶν λογίων τίνος (sic), ἵνα καὶ, ὡς σὺ φῂς, ἁπάντων, ἤκουσας λέγοντος. „Welches Buch der h. S., wo, wie du sagst, du von allen (diese Behauptung gehört hast) hast du diese Behauptung machen hören? Allein das scheint doch allzu hart und gezwungen, wenn auch in einer Textesausgabe die kritische Vorsicht vielleicht nicht weiter zu gehen gestattete. — Weiterhin, S. 488 C liess αἵδε statt αἱ δὲ. Ebenso genügt es in Kürze darauf aufmerksam zu machen, dass S. 489 B nicht δι' αὐτὸ δὲ, sondern δι 'αὐτὸ δὲ τῦτο, S. 489 B nicht οὐκέτι sondern οὐκ ἔστι, S. 489 C für οὐ μὲν wahrscheinlich οὐ μέντοι zu lesen ist.

L. 1 c. XVII S. 491 A: *καίτοιγε ἐννοεῖν αὐτοὺς ἐχρῆν ὡς εἰ παντὸς σώματος καὶ πάσης διαστάσεως δημιουργός ἐστιν ὁ Θεός καὶ μηδὲν εἶναι τούτων αὐτῶν ὧν ἐποίησεν ἀνάγκη.* Der Sinn ist: Wenn Gott der Schöpfer von allen körperlichen und räumlichen ist, so sollten die Anhänger des Theodoros bedenken, dass Er nichts von dem sein kann, was er erschuf. Man hat daher *καί*, was aus dem Schlusssigma des voraufgehenden Wortes irrthümlich wiederholt ist, zu streichen und *αὐτῶν* in *αὐτόν* zu verwandeln.

Ebend. S. 491 B lies *ἄλλως* für *ἀλλ' ὡς*, S. 492 E *προσηλούμενοι*, S. 493 E *ἐκστάσεως πρὸς τό*, S. 495 E *ἀλλ' ἁπλῶς* für *ἀλλὰ πῶς* (wo die lateinische Uebersetzung sich lächerlich genug wirklich mit *Sed quomodo* beruhigt), S. 496 A vielleicht *λοιπὸν ἤδη* nach der Phraseologie des Johannes. Endlich S. 496 C tilge man die offenbare Interpolation *τοῦτο ποιεῖν ἤμελλεν* was aus dem Schlusse der Periode *τοῦτο δρᾶν ἤμελλεν* verwässert ist.

Der Anfang des zweiten Buches, aus dessen erstem Capitel wir eine von den Biographen des Philoponos übergangne Schrift *τὸ περὶ τῶν ῥοπῶν σπόυδασμα* kennen lernen, ist ziemlich wohl erhalten. Im zweiten Capitel aber ist zunächst die Uebersetzung, welche Corderius S. 499 D von den Worten *μήποτε δέ ἐστιν εἰπεῖν* gegeben hat, „*Nequaquam dici potest*" zu berichtigen. Johannes sagt vielmehr „*Nisi forte dici potest*" oder „*Haud scio tamen an dici possit.*" Sodann sind verdächtig die Worte S. 500 B: *μήποτε δὲ διὰ τοῦ εἰπεῖν τὸ μὲν σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου εἶναι, τουτέστι τῶν ὑδάτων, ὑπολάβωμεν καὶ τὸ πνεῦμα ἐπιφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος, διὰ τοῦτο δὶς τὴν Ἐπὶ πρόθεσιν παραληφθῆναι σημαίνοι ἂν ἴσως τὸ ἐπιφέρεσθαι τὸ πνεῦμα τῷ ὄντι ἐπάνω τοῦ ὕδατος τουτέστι τῷ ἀέρι.* Die lateinische Uebersetzung trifft hier allerdings den richtigen Sinn, wenn sie sagt: ***Ne, dum dixit Et tenebrae erant super abyssum i. e. aquas***

suspicemur spiritum quoque immediate super aquam ferri, idcirco his praepositionem s u p e r *repetendo, verosimiliter significaverit spiritum superferri illi, quod est super aquam, i. e. aëri.* Allein abgesehen davon, dass 1) διὰ τοῦτο so nicht zu verstehen, sondern διὰ τοῦ δὶς τὴν Ἐπὶ πρόθεσιν παραληφθῆναι die einzig richtige Verbindung ist, ferner mit μὲν zwischen τὸ und σκότος nichts anzufangen ist, entbehrt die Stelle ihrem jetzigen Wortlaut nach aller gesunden Logik. Das in der Luft schwebende μ έ ν führt jedoch auf den rechten Weg. Man schreibe: μήποτε δὲ διὰ τοῦ εἰπεῖν· τὸ μ ὲ ν σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου εἶναι, τουτέστιν τῶν ὑδάτων, (τὸ δὲ πνεῦμα Θεοῦ ἐπιφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος) ὑπολάβωμεν καὶ τὸ πνεῦμα ἐπιφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος, διὰ τοῦ διὰ τοῦτο δὶς κτλ. Brauchte jedoch Johannes μήποτε auch hier in der den Grammatikern gangbaren Bedeutung v i e l l e i c h t, so kommt die Stelle in Ordnung, wenn wir schreiben: μήποτε δὲ διὰ τοῦτ' εἶπεν τὸ μὲν σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου εἶναι, τουτέστιν τῶν ὑδάτων, τὸ δὲ πνεῦμα Θεοῦ ἐπιφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος, ἵνα μὴ ὑπολάβωμεν — ὕδατος· διὰ γὰρ τοῦ δὶς κτλ.

L. II c. V S. 502 A: ἢ ποῖον δ' ἂν καὶ οἶκον ἔτι ἀκατασκεύαστον. Man staune über die Bornirtheit des lateinischen Uebersetzers: „*Vel qualem quid etiam domum dicat imperfectam*“! Es liegt die Correctur εἴποιεν δ' ἂν doch wahrlich für jeden der Paläographie einigermassen Kundigen auf der Hand.

L. II c. VI S. 503 A, Z. 1 tilge man ἴδει nach οὕτω. — S. 505 C liest man zweimal καὶ ὅτι, was auch 477 C auftritt. Es ist daran nicht zu rütteln, so auffällig es scheint und so leicht die Aenderung in καὶ ἔτι ist. Anderwärts deutet καὶ ὅτι freilich an, dass statt der vollständigen Mittheilung aus einem Autor nur ein Excerpt geboten werde; im Sprachgebrauch des Hermias aber wie unsres Johannes ist es gleichbedeutend mit καὶ ἔτι „f e r n e r.“ —

S. 505 A ist vor ἐπὶ τῶν wahrscheinlich ὡς γὰρ ausgefallen; vgl. die ähnliche Passage S. 506 C. — S. 507 E lies πλεονάζοντος für πλησιάζοντος. — S. 508 B καινὴν für καὶ νῦν, was öfter verschrieben wurde. Uebrigens scheint der ganze Satz von der Stelle gerückt und dürfte zweckmässiger nach S. 508 seinen Platz haben.

X.

Entgegnung gegen Herrn Dr. G. E. Steitz über den Paschastreit der alten Kirche,

von

Dr. **Baur.**

Herr Stadtpfarrer Dr. Steitz hat alsbald nach meiner in den Theol. Jahrb. 1857, Hft. 2, S. 242 erschienen Kritik seiner Abhandlung über die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Paschafeier in den Theolog. Stud. und Krit. 1856, Hft. 4, S. 721 f. sich zu weitern Bemerkungen über den Paschastreit des zweiten Jahrhunderts gegen mich veranlasst gesehen und die Theologischen Studien und Kritiken haben sich beeilt, dieses neue, wie es scheint, für sehr entscheidend gehaltene Actenstück in der Geschichte dieser Verhandlungen noch im 4ten Hft. des Jahrg. 1857, S. 741 f. zur Kenntniss des theologischen Publicums zu bringen. Der Sache nach können diese weitern Bemerkungen kaum eine weitere Beachtung verdienen, da Hr. Steitz nur das schon Gesagte wiederholt und auf seiner falschen Auffassung des Streitmoments beharrt. Auch der gereizte Ton der grossentheils sehr kleinlichen Polemik kann für jeden, dem es um die Sache zu thun ist, nichts Anziehendes haben. Da ich indess schon so lange an diesem Faden fortgesponnen habe, so will ich ihn auch jetzt noch nicht ganz fallen lassen, um wenigstens meine An-

sicht nicht in dem schiefen Licht erscheinen zu lassen, in das sie Hr. Steitz zu stellen sucht. Dass es mir auch gelingen werde, dem gelehrten, aber seine Leistungen in diesem Fache offenbar gar zu sehr überschätzenden Herrn Stadtpfarrer selbst die logische Schwäche seiner Argumente und die Unhaltbarkeit seiner Behauptungen etwas näher unter die Augen zu rücken, kann ich freilich nicht erwarten.

Das Hauptargument des Hrn. Steitz ist auch jetzt der Schluss: Das Abendmahl ist stets eine frohe, im Hinblick auf die vollbrachte Erlösung mit freudigem Preisse begangene Feier gewesen, nun haben die Kleinasiaten am 14ten Nisan nach vorangehendem Fasten ein Mahl gefeiert, also können sie den 14ten nur als den Todestag Jesu gefeiert haben. Ein Mahl haben allerdings die Kleinasiaten am 14ten Nisan gehalten, ob es aber ein Abendmahl zum freudigen Preise für die vollbrachte Erlösung war, diess ist eben die Frage, um die es sich handelt; es ist eine blosse Voraussetzung, dass das Passahmahl der Kleinasiaten ein Abendmahl in dem genannten Sinne gewesen sei. Es ist überhaupt das gewöhnliche Verfahren des Hrn. Steitz in dieser Sache, als schon bewiesen vorauszusetzen, was erst zu beweisen ist, er schliesst zu schnell aus der Identität der Ausdrücke auf die Identität der Begriffe und denkt wenig an die Möglichkeit, dass da, wo seiner Meinung nach Uebereinstimmung und Einheit gewesen sein soll, ebenso gut Verschiedenheit und wesentliche Differenz stattgefunden habe. Da wir die Ansicht der einen Partei grösstentheils nur aus den Berichten der andern kennen und die Ansichten der beiden Parteien mit denselben längst hergebrachten und gangbaren Ausdrücken bezeichnet werden, so hat man sich um so mehr gegen die Annahme vorzusehen, es seien mit denselben Ausdrücken immer auch dieselben Begriffe verbunden gewesen. Nachdem die abendländische Passahfeier in dem grösseren Theile der Kirche die allgemein herr-

schende geworden war, und auch schon eine bestimmtere dogmatische Vorstellung über die Wirkungen des Todes Jesu zur Erlösung der Menschen sich gebildet hatte, war es ganz natürlich, dass, wenn das Abendmahl als Eucharistie bezeichnet wurde, als Gegenstand dieser Danksagung nur der Segen der durch den Tod Jesu vollbrachten Erlösung gedacht werden konnte. War diess aber auch von Anfang an ebenso? Darf man auch die Passahfeier der Kleinasiaten als eine Eucharistie in diesem Sinne betrachten? Es ist unrichtig, wenn Hr. Steitz a. a. O. S. 743 so schlechthin sagt: als die dankbare Erinnerung an die vollendete Erlösung und ihre Segnungen habe das Abendmahl den bedeutsamen Namen der Eucharistie, der *gratiarum actio* getragen. Es ist diess wenigstens nicht der ursprüngliche christliche Sprachgebrauch des Wortes Eucharistie. Der Ausdruck ging ja von der alten Passahfeier, bei welcher auch schon ein εὐχαριστεῖν stattfand, wie wir aus dem im N. T. beschriebenen Passahmahl selbst sehen (Luc. 22, 17), auf die christliche Abendmahlsfeier über, und so wenig dachte man dabei einzig nur an den Tod Jesu, das noch bei Justin und Irenäus die Danksagungsgebete, von welchen die Feier diesen Namen hat, sich vor Allem auf die Gaben der Natur bezogen, mit welchen das Mahl gehalten wurde. Muss man nun nicht, je enger eine christliche Passahfeier, wie die der Kleinasiaten, mit der alten zusammenhängt, auch um so mehr fragen, ob sie eine Eucharistie in dem später gewöhnlichen Sinne gewesen sei? Auch das ist ein sehr falscher Schluss des Hrn. Steitz, dass, weil Fasten und Essen sich antithetisch zu einander verhalten und bei dem Fasten die Stimmung der Trauer herrscht, deswegen auch die auf ein Fasten folgende Passahfeier nur eine Freudenfeier gewesen sein könne. Es ist auch diess eine blosse Voraussetzung, zu welcher das vorangehende Fasten nicht berechtigt. Da das Fasten überhaupt einen vor-

bereitenden Charakter hat, so kann es auch die Vorbereitung auf etwas sehr Ernstes und Schmerzliches sein, auf etwas, wo wenigstens die Grundstimmung nicht gerade eine so freudige ist, dass Trauer und Freude „nach ihrem ästhetischen Charakter sich antithetisch und ausschliessend“ so gegenüberstehen, wie Fasten und Essen. Hr. Steitz hat es, wie ich aus S. 765 sehe, besonders empfindlich aufgenommen, dass ich ihm mit der Frage zusetzte: woher weiss denn Hr. Steitz u. s. w. So muss man aber diejenigen fragen, die in ihrer unlogischen Weise das immer schon als bewiesen voraussetzen, was sie erst beweisen sollten. Und so muss ich auch jetzt wieder, und zwar gerade an der Stelle, wo Hr. Steitz mit fester, unumstösslicher Gewissheit auf die vergeblichen Anstrengungen derer herabsieht, die den Hauptsatz seiner Beweisführung erschüttern wollen, an ihn die Frage richten, woher weiss er denn, „dass die Kleinasiaten den 14ten als πάσχα σωτήριον, d. h. als den Todestag Jesu ansahen, und in der bezeichneten Weise feierten“ (a. a. O. S. 755)? Schliesst er diess aus dem von den Vertheidigern der occidentalischen Passahfeier auch da, wo sie von den Kleinasiaten reden, gebrauchten Ausdruck πάσχα σωτήριον, so ist diess derselbe Fehlschluss, wie bei dem Ausdruck Eucharistie, wie diess auch schon Hr. Dr. Hilgenfeld (Theol. Jahrb. 1857, S. 528) mit Recht bemerkt hat.

So leicht es Hr. Steitz nimmt, die Ansicht seiner Gegner als eine bodenlose, gedankenlose und mit andern Ausdrücken dieser Art zu bezeichnen, so unhaltbar ist Alles, worauf er die seinige stützt, es sind falsche Schlüsse, leere Behauptungen und Voraussetzungen, durch die er sich von vorn herein die Möglichkeit abschneidet, die Sache auch nur aus dem richtigen Gesichtspunkt aufzufassen. Gibt es etwas, woran man sich halten kann, um eine anschaulichere Vorstellung von dem Ursprung und Wesen der zwischen den Orientalen und Occidentalen bestehenden Dif-

ferenz zu gewinnen, so ist es neben demjenigen, was sonst aus den Quellen zur Entscheidung der Frage erhoben werden kann, der von selbst in die Augen fallende, so verschiedenartige Charakter der beiderseitigen Festfeier. Wie sehr untescheidet sich die alterthümliche, ächt apostolische Einfachheit der kleinasiatischen von der schon den bekannten Typus der römischen Kirche in sich tragenden occidentalischen! Die wichtigste Urkunde über die kleinasiatische Passahfeier ist unstreitig der Brief des Bischofs Polykrates von Ephesus bei Eusebius 5, 24. In welches hohe Alter führt dieser Brief die Feier der kleinasiatischen Kirche zurück, wenn Polykrates mit dem heiligsten Ernste von der Tradition derer nicht weichen zu wollen versichert, welche mit einem Philippus und Johannes, diesen beiden Aposteln des Herrn, das Passah gefeiert haben! Konnten sich die Kleinasiaten mit so gutem Grunde auf das ehrwürdige Alter ihrer aus der apostolischen Zeit stammenden Passahfeier berufen, so wusste dagegen selbst Irenäus a. a. O. mit dem römischen Festgebrauch nicht über die Zeit der römischen Bischöfe Telesphoros und Xystos hinaufzugehen. Wie so offenbar die eine der beiden Festfeiern als die uralte, ächt apostolische, der andern als einer erst später entstandenen gegenübersteht, so stimmt mit diesem Zeitunterschied auch der übrige Charakter derselben ganz zusammen. Währen die kleiasiatische Passahfeier, was gewiss sehr bezeichnend für sie ist, auf einen und denselben Tag beschränkt blieb und ohne Zweifel weder vor noch nach irgend eine weitere festliche Umgebung hat, ist die römische von Anfang an sichtbar darauf angelegt, sich in einen ganzen Cyclus festlicher Tage auszubreiten. Daher ging sie von dem für den kirchlichen Cultus schon feststehenden Auferstehungstag aus, bestimmte von diesem aus den Todestag und hatte auch daran nicht genug, sondern glaubte ihrer festlichen Anschauung erst dadurch zu entsprechen, dass sie

die ganze Woche zu einer festlichen erhob. Trägt auf diese Weise die kleinasiatische Festfeier im auffallenden Contrast mit der römischen das sichtbare Gepräge eines weit höhern, in die apostolische Zeit zurückgehenden Ursprungs an sich, so ist doch gewiss die Frage sehr erlaubt, ob es sich so von selbst versteht, dass ebenso, wie bei der spätern römischen Abendmahlsfeier auch bei ihr der Grundgedanke des Festes der Segen der durch den Tod Jesu vollbrachten Erlösung gewesen sei. Man erwäge doch nur, ob es in dem apostolischen Kreise, aus dessen Mitte wir die kleinasiatische Passahfeier hervorgehen sehen, den ersten Jüngern nicht weit näher liegen musste, statt sich in abstracte Betrachtungen über das durch den Tod Jesu vollbrachte Werk der Erlösung zu vertiefen, sich das concrete Bild des seinem Tode erst entgegengehenden, noch in der Mitte seiner Jünger sitzenden Herrn mit Allem, was ihnen diese letzten Augenblicke zu einer so unendlich theuren Erinnerung machen musste, so anschaulich als möglich zu vergegenwärtigen. Daher hängt bei den Kleinasiaten Alles an dem Einen Tag, daher wollen sie von nichts wissen, was sie der so innig mit ihr verknüpften Anschauung entrücken könnte, es concentrirt sich Alles nur um so intensiver auf die wenigen Stunden des nach dem Fasten zum Andenken an das letzte Mahl Jesu gehaltenen Passahmahls, das weit gefehlt eine Freudenfeier zu sein, wie sich Hr. Steitz diese Passahfeier als ästhetische Antithese zu dem beendigten Fasten denkt, vielmehr nur mit der ernsten Stimmung eines zwar wehmuthsvollen, aber durch das innigste Pietätsgefühl gehobenen Abschiedsmahls gefeiert worden sein kann. Lässt sich doch das reinere religiöse Gefühl, das der kleinasiatischen Festfeier zu Grunde lag, selbst noch aus dem Schreiben des Bischofs Polykrates vernehmen, gegenüber dem kalten Formalismus der auf kirchliche Uniformität dringenden und die Nachachtung ihrer Tradition

gebieterisch verlangenden römischen Kirche. Sage man, was man will, wenn diess nicht der ursprüngliche Charakter der aus apostolischer Ueberlieferung hervorgegangenen kleinasiatischen Passahfeier war, so wird man nie zu einer klaren Vorstellung der zwischen den beiden Kirchen obwaltenden Differenz gelangen, wie alle jene geschichtlichen Data, die hier zu berücksichtigen sind, in einen befriedigenden Zusammenhang bringen können.

Dass, wie Hr. Steitz S. 747 meint, in der That nur die hierarchischen Anmassungen Victor's die Verständigung mit den Kleinasiaten unmöglich gemacht haben, ist auch eine der vielen oberflächlichen, von geringem Verständniss des wahren Sachverhalts zeugenden Bemerkungen. So meint man freilich, wenn man eine Sache nur nach ihrer Aussenseite betrachtet, wenn nur diess oder jenes nicht gewesen wäre, würde sich Alles auf's Beste gemacht haben. Wenn es sich nun aber eben doch nicht so gemacht hat, so sollte man daraus auch den Schluss ziehen, dass es doch seinen tiefer liegenden Grund gehabt haben muss, warum das nicht geschehen ist, was, wie man meint, so leicht hätte geschehen können. Wäre die Verständigung mit den Kleinasiaten eine so leichte Sache gewesen, warum haben denn, muss man fragen, nicht schon lange vor Victor's hierarchischer Anmassung die beiden im besten Vernehmen mit einander stehenden Bischöfe Polykarp und Anicet, sich über die Differenz in der Passahfeier verständigt? Dass diese beiden sich nicht verständigten, ist doch gewiss ein weit grösserer Beweis für die Wichtigkeit der Differenz als für das Gegentheil die Fügsamkeit, mit welcher beinahe zwei Jahrhunderte nachher unter Constantin die Quartodecimaner Kleinasiens der nicänischen Synode sich unterwarfen. In derselben Beziehung tadelt Hr. Steitz, dass ich der Differenz der beiden Kirchen nicht blos eine rituelle, sondern auch dogmatische Bedeutung beilege. Es ist wahr, ich

hätte statt von einer dogmatischen Bedeutung vielleicht besser von einer religiösen gesprochen. Will also Hr. Steitz auch läugnen, dass die Streitfrage für die Kleinasiaten auch eine religiöse Bedeutung gehabt habe, so lese er doch noch einmal das Schreiben des Polykrates bei Eusebius und urtheile selbst, ob, wer so über diese Frage sich ausspricht, nicht auch ein wahrhaft religiöses Interesse bei derselben gehabt haben muss.

Die zuvor erwähnte Bemerkung des Hrn. Steitz wurde durch meine Frage veranlasst, warum die Kleinasiaten nicht auch wie die Occidentalen den Todestag an einem Freitag begangen haben. Darauf, meint Hr. Steitz, habe ich selbst die Antwort gegeben, wenn ich sage, es lasse sich in dem Schreiben des Polykrates nicht verkennen, wie durch die von römischer Seite gemachten Zumuthungen das fromme Pietätsgefühl der Kleinasiaten sich verletzt gefühlt habe. Diess versteht nun Hr. Steitz so, wie wenn ich hätte sagen wollen, ohne die römischen Zumuthungen würden sie so wenig ein Pietätsgefühl für ihre Festsitte gehabt haben, dass sie dieselbe ohne Bedenken hätten aufgeben können. Wie wenn also ihr Pietätsgefühl durch die römischen Zumuthungen nicht verletzt, sondern erst geweckt worden wäre!

In dem weitern Inhalt seiner Gegenbemerkungen kommt Hr. Steitz wieder auf Irenäus und Melito, welche beide er als Hauptgewährsmänner für seine Ansicht in Anspruch nimmt. In den Stellen, in welchen Irenäus vom Passah spricht, bleibt immer eine Unklarheit, da er den Herrn sowohl das Passamahl halten, als auch selbst als Passahlamm sterben lässt. Das eine ist synoptisch, das andere johanneisch, beide Darstellungen combinirt er auf eine ganz unvermittelte Weise. Sagt er 2, 22, 3: *ante sex dies paschae veniens in Bethaniam scribitur et de Bethania ascendens in Hierosolymam et manducans pascha et sequenti die*

passus, so geht er von der johanneischen Chronologie aus, lässt aber gleichwohl Jesum das Passahmahl halten, von welchem nur bei den Synoptikern, nicht bei Johannes die Rede ist, und am folgenden Tage sterben, somit am 15ten. Sagt er dagegen 4, 10, 1. *passus est Dominus adimplens pascha* und ist dieses *adimplere pascha* von dem Opfertode zu verstehen, welchen Jesus als die reale Erfüllung des typischen Passahlamms starb, so setzt er, trotz des Passahmahls, das er an demselben Tage gehalten haben solle, seinen Tod auf den 14ten. Man sieht hieraus nur, wie wenig er sich in den Widerspruch der beiden evangelischen Darstellungen zu finden wusste. Ebendeswegen aber kann man aber auch nicht so schliessen, wie Hr. Steitz a. a. O. S. 758 schliesst: „Gesetzt, Irenäus habe wirklich den 14ten als den Tag des Passahmahls und den 15ten als den Tag des Todes angenommen, wäre es denn da nicht widersinnig, dass er die von der ganz entgegengesetzten Grundlage ausgehende römische Observanz für die richtige erklärt hat, und wäre es nicht noch weit widersinniger, dass er den Schismatiker, der in Rom die jüdische Passahfeier einführen wollte, in einer eignen Schrift bekämpfte, während er doch selber ganz auf der gleichen dogmatischen Basis gestanden wäre“; man kann nicht so schliessen, weil Irenäus in Betreff des Passahmahls und des Todestags gar keine feste dogmatische Basis hatte. Was man aus seiner Stellung zu den beiden Parteien schliessen kann, ist vielmehr nur diess, dass es sich in ihrem Streit gar nicht um den Todestag gehandelt haben kann, weil sonst Irenäus, wenn diess der Streitpunkt gewesen wäre, zu den beiden Parteien sich nicht im Allgemeinen so indifferent hätte verhalten können, wie er sich wirklich verhielt. Diess ist der Hauptpunkt, welcher in Betreff des Irenäus in Betracht kommt. Er hat, obgleich er der römischen Kirche beistimmt, doch zugleich eine vermittelnde, neutrale Stellung zwischen den

beiden streitenden Parteien, aber in dieser Stellung ist er keineswegs, wofür ihn Hr. Steitz genommen wissen will, als ein Bürge für die rein ritualistische Bedeutung des zwischen Rom und Kleinasien schwebenden Streites anzusehen. Irenäus erscheint überhaupt in dieser Sache von einer sehr achtungswerthen Seite. Er erkennt vollkommen an, welches religiöse Interesse für jede der beiden Kirchen ihre überlieferte Passahfeier hatte, daher macht er an keine von beiden das Ansinnen, dass sie auf die ihrige verzichten soll, um so mehr aber verlangt er dagegen, dass man ungeachtet dieser Differenz sich gegenseitig in Liebe und Frieden vertrage. Daher bemerkt er in seinem Schreiben bei Eusebius 5, 24, dass überhaupt in den Gemeinden keine völlige Gleichförmigkeit möglich sei, wie es sich ja auch in dieser Sache nicht blos um den 14ten handle, sondern auch um die Art und Weise des Fastens, wobei es die Einen so, die Andern anders halten, er erinnert an die Natur der Tradition, dass sie in eine längst vergangne Zeit zurückgehe und in ihr so Manches auf die Nachwelt übergehe, was, wie es zu gehen pflege, aus verschiedenen individuellen und localen Ursachen im Laufe der Zeit sich bald so, bald anders gestalte, Alles diess hebe die Einheit im Glauben nicht auf; mit besonderem Nachdruck weist er sodann noch darauf hin, wie die ältern Vorsteher der Kirche bei derselben längst vorhandenen traditionellen Verschiedenheit gleichwohl die kirchliche Einigkeit und Gemeinschaft aufrecht erhalten haben. Aus Allem diesem folgt nicht, dass Irenäus der Streitfrage eine blos rituelle Bedeutung beilegte, sondern nur, dass er das religiöse Interesse, das auf beiden Seiten zu Grunde lag, nicht als ein inneres Hinderniss der äussern Verträglichkeit betrachtete. Hätte er den Streitpunkt für so unbedeutend gehalten, so hätte er darauf dringen müssen, ihn ganz fallen zu lassen, statt

dass er in der Anerkennung seines Interesses nur den Frieden der Kirche durch ihn nicht gestört sehen will.

Was Melito betrifft, so gibt Hr. Steitz zu, dass sich in seinen Fragmenten nichts über den Todestag Christi finde, er meint aber, wenn Melito in Christus das am Kreuze gestorbene Passahlamm sah, so könne er daraus nur geschlossen haben, dass Christus an dem Tage gestorben sei, an welchem man die Passahlämmer tödtete, am 14ten. Gegen die Bündigkeit dieses Schlusses habe ich an Justin erinnert, welcher Christus auch als das Passahlamm betrachtete und doch annahm, dass er am 15ten gestorben sei. Allein, meint nun Hr. Steiz, um 170 sei das nicht mehr möglich gewesen, wo die Frage zwischen den Kleinasiaten und den laodicenischen Judaisten nach allen Seiten erörtert wurde, wie hätte er da mit Apollinaris zwar den typischen Standpunkt und die Prämisse: Christus, das wahre Passahlamm, festhalten, aber mit den Gegnern, die von ganz entgegengesetzten Grundlagen ausgingen, auf den 15ten als den Todestag schliessen sollen! Der Schluss wäre richtig, wären nur nicht die laodicenischen Judaisten der faulste Fleck dieser ganzen Vorstellung vom Passahstreit. Wer dieses Mährchen sich nicht aufbinden lässt, wird vielmehr so schliessen: da bei Melito nicht Beides stattgefunden haben kann, so folgt daraus, dass jene Laodiceer keine Judaisten oder häretische Quartodecimaner, sondern seine eigenen Parteigenossen waren. Hielt er Christus für das Passahlamm, so meinte er es nur so, wie Justin und schon der Apostel Paulus, aber es bleibt zweifelhaft, ob er unter dem ἀμνὸς das Passahlamm verstand.

Hiermit sind wir nun schon auf die laodicenischen Irrlehren gekommen, dieses trefflich erfundene Auskunftsmittel für die kritischen Verlegenheiten, welche die Passafrage zur Folge gehabt hat. Hr. Steitz widmet ihnen den zweiten Haupttheil seiner Abhandlung, um die Unterscheidung zwi-

schen specifisch christlichen und judaisirenden Quartodecimanern auf's Neue zu begründen. Da aber der angenommene Unterschied einzig auf der Bedeutung beruht, welche der 14te als Todestag für die Quartodecimaner gehabt haben soll, so ist jenen Häretikern durch das Bisherige schon der Boden ihrer Existenz genommen. Sie sind und bleiben eine rein aus der Luft gegriffene Fiction, ein blosser Einfall, der sein Glück gemacht hat, wie so Vieles immer höchst willkommen ist, was für gewisse apologetische Zwecke so gut zu gebrauchen ist. Nach Allem, was bisher über diese vermeintlichen judaistischen Quartodecimaner gesagt worden ist, ist es sehr überflüssig, in eine weitere Verhandlung über diese Frage einzugehen. Es zeigt ja auch schon jeder Satz der neuen Ausführung, wie willkürlich, wie gezwungen, wie haltlos Alles ist, was auf's Neue für diese Häretiker vorgebracht wird, um auf sie alles Anstössige der Passahfrage abzuladen. Frage man, sagt Herr Steitz a. a. O. S. 764 nach den einzelnen charakteristischen Zügen ihrer Feier, so sei es zunächst höchst unwahrscheinlich, dass dieser das letzte Passahmahl vorstellenden Kultushandlung, unter welcher wir uns am einfachsten eine Eucharistie denken, ein Fasten vorangegangen sei, denn wenn das Passahfasten überhaupt nur dem Leiden und Sterben des Erlösers habe gelten können, so würden sie ja in diesem Falle das Ende der Passionsgeschichte zuerst und den Anfang, oder richtiger die Vorbereitung, nämlich das Passahmahl zuletzt begangen haben. Widersinnig wäre diess nur, wenn sie das Passahmahl als blosse Vorbereitung begangen hätten, aber es war ja selbst der unmittelbare Gegenstand ihrer Feier, als das letzte Mahl des Herrn mit den Jüngern, und das vorangehende Fasten war die Vorbereitung dazu, wie man sich überhaupt durch Fasten auf eine heilige Handlung dieser Art vorzubereiten

pflegte[1]). Warum soll diess nicht eine ganz natürlich in sich zusammenhängende Vorstellung sein, oder was will es heissen, wenn Hr. Steitz sagt: hätten sie zwar jährlich den Tag des Passahmahls, aber nicht den Tag des Todes gefeiert, dann könnte der Grund einer so auffallenden Erscheinung nur darin gesucht werden, dass der Tod Christi für sie keine Bedeutung hatte, dass sie also an ihn nicht als den Versöhner, sondern lediglich als den Wiederaufrichter des Gesetzes glaubten und in diesem Falle könnten sie nicht blos judaisirende Christen, sondern Ebioniten gewesen sein (a. a. O. S. 766). Ueber dem Versöhner und Wiederaufrichter des Gesetzes gibt es noch ein Drittes, es ist der im Kreise seiner Jünger sitzende und mit ihnen im Angesicht seines Leidens sein Abschiedsmahl feiernde Herr. Diess war ihnen so sehr die Hauptsache, dass sie ohne Zweifel keine besondere Jahresfeier des Todes hatten. Die ganze Feier fand ja nur an Einem Tage statt. Und wenn die specifisch-christlichen Leute des Epiphanius diesen Einen Tag als ἡμέρα τῆς νηστείας, die der Passahchronik als φαγόντες begangen haben sollen, so begründet auch diess keinen specifischen Unterschied, da man bekanntlich an demselben Tage auch Beides thun kann, fasten und essen. Zum besondern Aergerniss gereicht Hrn. Steitz die von mir gemachte Bemerkung, dass das Wort πάθος oder πάσχειν die Passionszeit sowohl in ihrem beginnenden Verlauf als auch in ihrem Endterminus, somit im speciellsten Sinne den Tod bezeichne. Diese Bemerkung ist so in der Natur der Sache gegründet, dass es wahrhaft lächerlich ist, wie Hr. Steitz a. a. O. S. 751 sich darüber auslässt, mit aller Anstrengung mir Widersprüche nachzuweisen sucht, und mir noch besonders, wie wenn ich noch keinen Kir-

---

1) Vgl. meinen Galaterbrief S. 92, dazu Theol. Jahrb. 1857, S. 529 (Anm. des Herausg.).

chenvater gesehen hätte, sehr ernstlich bedeutet: „man muss den Sprachgebrauch der Väter nicht sehr genau kennen, wenn man den Umfang, welchen sie dem Begriffe *πάσχειν* und *passio* geben, nur auf den Anfang des Leidens Christi einschränken will." Es ist diess noch überdiess unrichtig: ich habe nicht gesagt, dass es nur den Anfang des Leidens bedeute, sondern nur, dass es auch blos den Anfang bedeuten könne.

Doch, es ist an solchen Erörterungen schon mehr als genug, ich will daher auch der Versuchung widerstehen, an der Art und Weise, wie ich wiederholt *ad absurdum* geführt werden soll (vgl. S. 749 f., 754 f.), den gelehrten Herrn Stadtpfarrer noch weitere Proben seiner Stärke im logischen und dialektischen Verfahren geben zu lassen. Nur Eines füge ich noch bei. Nachdem Hr. Steitz so viel Geringschätzendes gegen mich und meine Ansicht gesagt hat, kommt er schliesslich auch noch mit der griechischen Grammatik, um mich zu belehren, dass in dem Schreiben des Polykrates bei Eusebius 5, 24, 2., wo auch nicht entfernt an ein „auch" zu denken ist, *καὶ γὰρ* nicht *etenim*, sondern *nam etiam* heisse. Dafür verweist er mich auf Röm. 11, 1 und 15, 3. Allein auch in diesen beiden Stellen ist kein „auch" nöthig. In der ersten Stelle sagt der Apostel: hat Gott sein Volk verstossen? Das sei fern! Ich bin ja ein Israelite u. s. w., wie könnte ich diess sagen? In der zweiten: Jeder von Euch gefalle seinem Nächsten zu seinem Besten, zur Erbauung; denn Christus gefiel nicht sich selbst. Wozu hier noch ein „auch?" Also auch hier wieder dieselbe Manier, das als schon bewiesen vorauszusetzen, was erst bewiesen werden soll! Setzt man in jenen beiden Stellen noch ein „auch" hinzu, so geschieht diess ohne besondern Grund des bessern Zusammenhangs wegen, in der Stelle bei Eusebius fordert diess aber der Zusammenhang gar nicht. Auch in der Krüger'schen

Grammatik, auf die mich Hr. Steitz verweist, wird §. 69. 32, 21. nur gesagt, dass *καὶ γὰρ* beides heisse, *etenim* und *nam etiam*, da nun, wie gleichfalls bemerkt wird, auch *καὶ γὰρ καὶ* vorkommt, so ist klar, dass, wo das „auch" so betont werden muss, wie es hier der Fall wäre, es statt *καὶ γὰρ* heissen müsse *καὶ γὰρ καί*. Es hat somit mit Hrn. Steitz's Curiosa so wenig auf sich, als mit seinem *horribile dictu*, das nun glücklicher Weise blos auf das Bedenken hinauskommt, es möchte ein vierzigtägiges Fasten bei Tag und Nacht etwas gar zu Unerhörtes sein. Hr. Steitz weiss ja aber so gut wie ich, oder noch weit besser, wie trefflich es die Kirche mit ihrer Fastenpraxis von jeher einzurichten wusste!

XI.

Ein Gebet der Markosier,

erklärt von

Dr. F. Hitzig,

ord. Prof. d. Theol. in Zürich.

Einige Markosier gebrauchten nach Irenäus (*adv. haer. I*, 21, 3) und Epiphanius (*Haer. XXXIV*, 20) bei ihrer Taufe folgende räthselhafte Worte:

Βασεμὰ χαμοσσὴ βααιανορὰ μισταδία ῥουαδὰ κουστὰ βαβοφὸρ καλαχθεῖ.

Wenn das hebräisch sein soll, *Ἑβραϊκά τινα ὀνόματα* dem Irenäus zufolge, der sie übrigens in seiner griechischen Uebersetzung[1]) einen Satz bilden lässt, so müssen wir zuerst fragen: was für Hebräisch? Gehören die Worte der *βαθεῖα γλῶσσα* an (Epiph. XXVI, 1), oder ist ein Syrisch gemeint, wie die Hebräer es zu Christi Zeit, vorher und auch später noch gesprochen haben, also *Ἑβραϊστὶ* wie Joh. 5, 2. 19, 13 (vgl. Marc. 5, 41. 15, 34. 1 Cor. 16, 22.)?

Schon flüchtiges Ueberblicken benimmt uns jeden Zweifel; dann *ῥυαδὰ κυστά* ist um so gewisser = רוּחָא דְקוּשְׁטָא oder nach späterer Orthographie דְקוּשְׁתָא — d. h. *τὸ πνεῦ-*

---

1) *Ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν τῦ πατρὸς ἐπικαλῦμαι φῶς ὀνομαζόμενον καὶ πνεῦμα ἀγαθὸν καὶ ζωή· ὅτι ἐν σώματι ἐβασίλευσας.*

μα τῆς ἀληθείας, da diese Formel wirklich geprägt worden, Joh. 14, 17. 16, 13. Somit ist auch alles Uebrige vermuthlich aramäisch.

Was nun unmittelbar vorausgeht, das Wort *μισταδία* scheint ein Particip zu sein, aber nicht zu רוחא gehörig, wo dann *μισταδιτὰ* stehn würde. Nämlich רוח wird im spätern Syrisch immer und auch Dan. 5, 20. 7, 15. 2 als Feminin construirt — C. 2, 35 steht das Finitum voran —; und auch hier in *καλαχθεῖ* (s. u.) gilt רוח als weiblich. Wenn aber also Particip, so tritt *μισταδία* in das Verhältniss von Apposition oder Prädikat zu einem Vorhergehenden. Wirklich weist die Uebersetzung vor *καὶ πνεῦμα* ein Particip auf, das sich als Apposition zu *φῶς* ordnet; und wenn in *βαιαιανορὰ* die Wurzel בְּעָא b i t t e n, b e t e n, durchschimmernd in *ἐπικαλοῦμαι*, sich nicht verkennen lässt, so entspricht jenem *φῶς* der Rest *νορὰ* oder *ὀρά*. Ein Sinn freilich *ὀνομαζόμενον* lässt sich nicht einmal durch Correktur *μισταυδία* (von ܡܣܬܘܕܐ oder ܡܣܬܘܕܝܐ) gewinnen; der hebräische Eigenname שְׁדֵיאוּר 4 Mos. 1, 5. 2, 10 gibt einen nützlichen Fingerzeig. אור daselbst als richtig punktirt vorausgesetzt, ergäbe sich נורא מִשְׁתַּדְּיָא (*Stat. emph.*) = a u s g e s t r a h l t e s F e u e r, welches der Geist wäre (vgl. Luc. 3, 16 mit *Test. Benj. c.* 9. *Sibyll. VII*, 84 f., wo ich mit S c h u l t h e s s *πυρὸς ὄρνιν* lese). Allein, wenn I r e n ä u s *φῶς* übersetzt und ferner E p i p h a n i u s (XXVI, 1) *νυρὰ*, nicht *νορὰ* schreibt, als hebräisches Wort für F e u e r, so denken wir lieber an נְהוֹר Dan. 2, 22 (Qri), an *φῶς τοῦ κόσμου*, und erkennen in unserer Formel für *φῶς ἐκ φωτὸς* eine Variante.

Hiemit übrigt *βαιαὰ*, was nicht Subjekt, also = בָּעְיָא sein kann, folglich der Correktur verfällt, entweder in *βααϊν*, (*BAAIN* statt *BAAIA*), d. i. בָּעַיִן, wenn ein Subjekt vor-

hergeht, wo nicht, in בְּעִינָא (z. B. Dan. 2, 23). In beiden Fällen theilen wir mit Wahrscheinlichkeit (vgl. אִלֵּי בְּ) *βασεμάχ* ab, d. i. בְּשְׁמָךְ oder ܒܫܡܟ, auch desshalb, weil in der Uebersetzung zu Schlusse das Licht angeredet wird. Mit *χαμοσσή* bringt man es zu nichts; was aber ist *ἀμοσσή*? Wenn syrisch, und wenn der Text in Ordnung, schwerlich etwas Anderes als עַם חֲסָא, was ungefähr so viel wie גּוֹי צַדִּיק Jes. 29, 2. Damit ist ein Subjekt gewonnen und entschieden für בְּעֵין. Die Anrede nämlich auf עם חסא zu beziehen, konnte keinem Leser einfallen, indem der Stat. abs. wohl Subjekt sein kann (vgl. z. B. Dan. 2, 27), aber nicht für den Vokativ eintritt.

Im Schlusssatze endlich mag man das offenbare Finitum *καλαχθεῖ* ansehn, wie man wolle, es erhellt: statt *βαβοφὸρ* muss *δαβοφὸρ* = ܕܒܦܪ gelesen werden. Der Uebersetzer hat ܕܒܦܪܝܢ im Sinne gehabt. Aber wie unrichtig diess, so verfehlt scheint nun auch sein *ἐβασίλευσας*; denn wäre auch *Κήρινθος* und *Μήρινθος* identisch, *κήρυξ* und *murex* ursprünglich dasselbe Wort, oder schriebe man *μαλαχθεί*: מַלֵּךְ behält im Syrischen seine Grundbedeutung rathen, und heisst niemals herrschen, König sein. Vom Qal הֲלַךְ dagegen beweist die Abwandlung in מְהָךְ, יְהָךְ, יְהָכוּן (Esr. 7, 13. 5, 5 ff., Targ. Jer. 17, 11 u. s. w.) die einstige Existenz im Sprachgebrauche, indem offenbar מְהַלֵּךְ, יְהַלֵּךְ zu Grunde liegt. Wie aber wurde ה in der Transscription *K*? Wollte man ה consonantisch ausdrücken, oder sprach man es emphatisch aus, so blieb (vgl. *ceteri* = *ἕτεροι*) kaum eine andere Wahl; auch מכר verkaufen hat sich aus מחר kaufen herausgebildet, und חָא das Fenster, Kluft, Spalte 2 Mos. 1, 16 (בָּנִים חֵא vgl. Hos. 13, 13) = هوّ כוּ im Aramäischen

(Dan. 6, 11). Wir schreiben also getrost הלכתי und punktiren nach Anweisung von καλαχθεὶ (nunmehr nicht καλαχθεῖ) nicht הֲלַכְתִּי, sondern alterthümlicher הֲלַכְתִּי.

Das Ganze lautet im Grundtexte:

בִּשְׁמָךְ עַם חֲסָא בָּעֵין נְהוֹרָא מִשְׁתַּדְּרָא רוּחָא
דְּקוּשְׁטָא דְּבַעֲפַר הֲלַכְתִּי׃

übersetzt:

Zu deinem Namen betet ein frommes Geschlecht, o ausgestrahltes Licht, Geist der Wahrheit, der du auf dem Staube wandeltest.

XII.

Die Unvereinbarkeit von Gal. C. 2 mit Apostelgesch. C. 15, gegen Herrn Diakonus E. Rauch in Arnstadt

dargethan von

A. Hilgenfeld.

Die Abhandlung des Herausgebers „über das Urchristenthum und seine neuesten Bearbeitungen von Lechler und Ritschl" im ersten Hefte dieser Zeitschrift S. 54 f. war kaum erschienen, als Hr. Diak. Rauch in Arnstadt sich beeilte, die Geschichtlichkeit des Apostelbeschlusses Apg. C. 15 und seine Vereinbarkeit mit der urkundlichen Darstellung des Paulus Gal. C. 2 gegen meine Erörterung aufrecht zu erhalten [1]). Wären nur die Gründe des Herrn Diakonus ebenso haltbar als eilig zusammengebracht!

Das Verlangen der Beschneidung des Titus soll bei Leibe nicht von den Uraposteln und der Urgemeinde, sondern lediglich von den eingedrungenen falschen Brüdern ausgegangen sein. Paulus sagt ja aber von seinem Auftreten bei den Christen in Jerusalem: „Ich legte ihnen das Evangelium dar, welches ich unter den Heiden verkündige, ins-

---

1) In zwei Aufsätzen: Wer hat nach dem Galaterbriefe 2, 1—10 die Beschneidung des Titus gefordert? (Theol. Literaturblatt 1858, Nr. 2, S. 25—30) und: Ist der Auftritt in Antiochien Gal. 2, 11 f. ein Beweis gegen die Geschichtlichkeit des Apostelbeschlusses Ap.-Gesch. 15? (ebdas. Nr. 6, S. 121—127). Der erste Aufsatz ist mit einer fast unglaublichen Beschleunigung schon am 9. Januar, der zweite am 6. Februar erschienen.

geheim aber (κατ' ἰδίαν δὲ) den Hochgeltenden, (um gewiss zu sein), dass ich nicht etwa in's Leere laufe oder gelaufen bin. Aber nicht einmal Titus (V. 3 ἀλλ' οὐδὲ Τίτος), der bei mir war, ein Hellene, wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen, und zwar wegen der nebeneingedrungenen falschen Brüder (V. 4 διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους), welche sich hereinschlichen, um unsre Freiheit zu belauern, die wir haben in Christo Jesu, damit sie uns knechten, — denen wir auch nicht einen Augenblick gewichen sind durch die Unterwerfung, damit die Wahrheit des Evangelium bleibe für euch." Müssen wir also nicht denken, dass Paulus zwar einerseits der Urgemeinde und ihren Häuptern die Grundsätze seiner evangelischen Predigt unter den Heiden vortrug, um sich der Anerkennung von dieser Seite her gewiss zu machen, aber (ἀλλὰ) trotz dieser Annäherung dem Versuche, die Beschneidung des Titus zu erzwingen, nicht nachgab, vielmehr mit besonderer Rücksicht auf die falschen Brüder das Ansinnen um so standhafter zurückwies? Ist es schon an sich undenkbar, dass Paulus von einem Erzwingen der Beschneidung geredet habe, wenn die falschen Brüder die Häupter und die Mehrheit der Urgemeinde gegen sich gehabt hätten, so weis't hier ebensowohl der Gegensatz gegen die Annäherung des Paulus (V. 3 ἀλλὰ) als auch die erst nachträgliche Erwähnung der falschen Brüder darauf hin, dass das Verlangen der Beschneidung des Titus von der Urgemeinde und ihren Häuptern ausgegangen sein muss. Ganz anders verhält es sich freilich nach der Ansicht des Hrn. Rauch. Der durch ἀλλὰ V. 3 ausgedrückte Gegensatz soll vielmehr den Sinn haben: mit der Gemeinde und den Aposteln sei bei jener Darlegung Alles ganz gut und friedlich abgegangen, aber von einer andern Seite sei dem Paulus Widerspruch und ungehörige Zumuthung gekommen. Der Satz V. 3: ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοὶ Ἕλλην ὢν ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι soll also nur

aussagen, dass etwas Neues, Andres nun eingetreten sei, etwas vom Vorigen Verschiedenes, und dass es sich um die Beschneidung des Titus dabei gehandelt habe. Erst aus V. 5 erfahren wir, 1) dass V. 3 den Bericht von einer wirklich und ausdrücklich gestellten Forderung der Beschneidung des Titus enthalte, 2) dass diejenigen, welchen Paulus nicht nachgab (d. h. die falschen Brüder), eben die sein werden, welche die Forderung gestellt hatten. Nicht auf die Urgemeinde und die Urapostel, sondern nur auf die falschen Brüder beziehe sich V. 5 *οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ.* Allein wo steht denn, dass Paulus mit der Urgemeinde und den Uraposteln ohne Weiteres ganz gut fertig geworden sei? Wenn Paulus V. 3 nur hätte sagen wollen: „aber von einer andern Seite fand ich Widerspruch und ungehörige Zumuthung", so könnte er sich nicht ungereimter ausgedrückt haben, da er durchaus nicht die Urgemeinde und Andere (falsche Brüder), sondern vielmehr seine an die Urgemeinde und ihre Häupter gerichtete Darlegung und den fehlgeschlagenen Versuch, die Beschneidung des Titus zu erzwingen, einander gegenüberstellt. Dass dieses Verlangen nur von der Urgemeinde im Ganzen ausgegangen sein kann, erhellt für jeden Unbefangenen um so mehr aus dem Umstande, dass Paulus erst V. 4 mit *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους* dazu übergeht, die falschen Brüder, um deren willen er um so weniger nachgab, besonders hervorzuheben, wie er V. 6 mit *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι* zur besondern Hervorhebung der apostolischen Häupter übergeht. Das *διὰ δὲ* V. 4 führt also allerdings eine sich an V. 3 anschliessende Erläuterung ein, was man auch ohne Rauch's Belehrungen aus Winer's Grammatik und 1 Kor. 2, 6. 3, 15. Röm. 3, 22 schon gewusst hat. Aber die Erläuterung bezieht sich nur auf den Widerstand des Paulus gegen jenes Ansinnen, und ist nicht entfernt mit Rauch in dem wunderlichen Sinne zu fassen: „Ich sage das, ich meine = nämlich wegen der einge-

drungenen falschen Brüder u. s. w." Wie lange wird sich der klare Bericht des Paulus, welcher V. 2. 3 bei der Gesammtheit der Urgemeinde und ihrer Häupter ebensowohl die Darlegung seiner evangelischen Grundsätze als auch die Abwehr des Versuchs, die Beschneidung des Titus zu erzwingen, erwähnt, dann erst V. 4. 5 die falschen Brüder, V. 6 f. die apostolischen Häupter der Urgemeinde hervorhebt, noch solche Verrenkungen gefallen lassen müssen, wie wenn Rauch den Sinn der ganzen Stelle so wiedergiebt: „Ich trug der Gemeinde und den Hochangesehenen mein Evangelium vor, und dabei ging Alles in Einklang und Frieden ab; aber mit den eingedrungenen Brüdern (von welchen hier bei Paulus noch gar nichts zu lesen ist) bekamen wir Streit; denn diese verlangten die Beschneidung des Titus, aber wir gaben ihnen keinen Augenblick nach?" Wenn man sich freilich die Freiheit nehmen darf, den Paulus erst selbst zu berichtigen, so kann man seinen Bericht mit der Apostelgeschichte wohl in Einklang bringen [1])!

---

1) Auch in der zweiten Frage über das Benehmen des Petrus in Antiochien, die Einwirkung des Jakobus auf ihn und seine Furcht vor den Christen aus der Beschneidung hat Hr. Diak. Rauch sich nicht besser zu helfen gewusst, als dadurch, dass er den feierlichen, im Namen des heil. Geistes gefassten Beschluss der Urapostel und der Urgemeinde Apg. C. 15 ziemlich mit den Reden in der Paulskirche gleichstellt, und desshalb einen spätern Rückfall des Petrus und besonders des Jakobus in die judaistische Unduldsamkeit ganz glaublich findet. Allein ein solcher Jakobus ist weder der der paulinischen Briefe noch der der Apostelgeschichte (welcher Apg. 21, 25 streng an den frühern Beschlüssen festhält), sondern gehört allein der Vorstellung des Hrn. Rauch an. Ebenso gehört auch Gal. 2, 18 die angebliche Hinweisung des Paulus auf frühere freisinnige Aeusserungen des Petrus (wie Apg. 15, 7 f.) lediglich der Vorstellung dieses Exegeten an, welcher schon aus Gal. 2, 16 hätte ersehen können, dass das Wiederaufbauen des früher Zerstörten sich ganz einfach auf die Gesetzesgerechtigkeit bezieht, deren thatsächliche Zerstörung Paulus schon in dem Uebertritt zum christlichen Glauben findet, vgl. meinen Galaterbrief S. 63.

XIII.

Der Abendmahlsstreit des Mittelalters.

Von D. **L. J. Rückert.**

(Fortsetzung.)

II. Der Streit des neunten und zehnten Jahrhunderts.

1. Paschasius Radbertus.

Dass Paschasius zu dem im neunten Jahrhundert begonnenen Streite die nächste Veranlassung gegeben habe, kann nicht bestritten werden, und wird nicht bestritten. Was er aber eigentlich gelehrt, darüber ist man nicht so einverstanden. Die häufigste Behauptung ist, dass er zuerst die Lehre von der Wandlung in der Kirche emporgebracht, wie schon Basnage ihn beschuldigte, in die bis dahin rechtgläubig, d. h. calvinistisch denkende Kirche den Samen des Verderbens ausgestreut zu haben. Dass aber das unrichtig sei, sollte nicht bezweifelt werden. War doch seit dem zweiten Jahrhundert die Vorstellung einer Verwandlung von Brod und Wein in Christi Leib und Blut immer tiefer eingedrungen, stand sie doch für das Morgenland schon kirchlich fest, und war sie doch auch im Abendlande schon die einzig vorgetragene, die in der heiligen Liturgie tagtäglich ausgesprochen wurde. Schaffen konnte Paschasius hier Nichts mehr, höchstens bestimmter aussprechen und entwickeln. Nach Mabillon ist seine An-

schauung der kirchlichen so nahe verwandt, dass ihn bekämpfen als Bekämpfung der Kirche selbst zu gelten habe. Gerade das Gegentheil hat neuerlich Ebrard herausgebracht. Man hat zu unterscheiden zwischen Vorstellung und Ausdrucksweise. Die Vorstellung ist rein und lauter, d. h. dieselbe, welche Ebrard hat, und Paschasius ist weit entfernt von der Wandlung, ja auch von der „Impanation"; seine Ausdrucksweise aber ist unlauter, er hat sich „dem unklaren, verwirrenden Sprachgebrauche seiner Zeit und seines Volks in die Arme geworfen", und die Folge ist gewesen, dass er zwar richtig denkt, aber eine verdorbene Lehre darzubieten scheint. Die Sache wird zu untersuchen sein, aber freilich so, dass erstlich bei der Untersuchung nur die eine Frage sei: was lehrt der Mann? und nicht: liesse er sich nicht vielleicht für uns gewinnen? sodann aber als Regel gelte, dass die Rede eines Menschen auf so lange als der Ausdruck seines Denkens gelten müsse, als er selbst nicht widerspreche, im Falle eines Widerspruchs aber diejenige Ansicht als die seinige anzusehen sei, die am bestimmtesten ausgesprochen, und durch alle übrigen Umstände am entschiedensten beglaubigt sei.

Radbert[1]), nach seinem Klosternamen Paschasius[2]), gegen das Ende des 8. Jahrh.[3]) in der Umgegend von Soissons von unbekannten und wie es scheint

1) So, nicht Ratbert oder Ratpert, hat er sich selbst geschrieben. Den Beweis geben die Akrosticha, die er seinen Schriften über das Abendmahl sowohl als *de fide spe et caritate* beigegeben hat. Die entscheidenden Verse sind in dem einen: *Deliciis vesci, roseum potare cruorem Bacchica nostra velim cet.*, in dem andern: *Dic nivei flores quo vernant cespite fosso, Bucolicosque relinque favos, sublimia carpe.*

2) Die folgenden Nachrichten über Person und Leben des Mannes habe ich aus Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti, T. II.* — die *Acta ord. Bened.* standen mir nicht zu Gebot — entlehnt.

3) Basnage setzt 786 als sein Geburtsjahr, das Mabillon nicht bestimmt.

geringen Aeltern geboren, nach dem bald erfolgten Tode seiner Mutter in einer Kirche von Soissons ausgesetzt, und im dortigen Marienkloster auferzogen, erhielt zwar dort die Tonsur, kehrte aber später in die Welt zurück, wo er nach seinem eigenen Geständnisse die geistliche Krone durch viele weltliche Handlungen schändete. Nachmals des weltlichen Lebens überdrüssig, begab er sich in das damals besonders durch Gelehrsamkeit berühmte Kloster zu Corbie bei Amiens, und wurde vom Abte Adelhard aufgenommen. Da dieser die Abtwürde sehr lange geführt hat [1]), so lässt sich Pasch. Eintritt in das Kloster nicht genau bestimmen. Dieser betrachtete ihn als seinen Lehrer, und war bis an sein Ende sein treuer Freund und oftmaliger Begleiter, und trug das gleiche Verhältniss auch auf dessen Bruder und Nachfolger Wala über. Hier war es nun wohl, wo er sich die Gelehrsamkeit erwarb, die ihm in seiner Zeit einen hohen und, wenn man nur billig messen will, nicht unverdienten Ruhm bereitet hat. Ob er Hebräisch und Griechisch verstanden habe, bleibe dahin gestellt [2]); in den biblischen Schriften und in den Werken der Kirchenlehrer zeigt er sich bewandert, und die Römer waren ihm nicht unbekannt. Seine Tüchtigkeit fand Anerkennung, für das Leben in den Geschäften des Ordens, deren Theilnehmer er wurde, die wissenschaftliche dadurch, dass er Lehrer seiner Brüder wurde in einer Zeit, wo bedeutende Männer, unter ihnen der heil. Anschar, sich in diesem Kloster

---

1) Seine Ernennung weiss Mabillon nicht genau zu bestimmen, und setzt sie ungefähr 781. Sein Tod erfolgte erst 826.

2) Für Kenntniss des Griechischen scheint zu sprechen, dass er bei Behandlung biblischer Stellen mehrmals auf Verschiedenheiten der LXX von der latein. Uebersetzung hinweist. Dass er auf den hebräischen Text irgendwo zurückgehe, ist mir nicht erinnerlich. (Doch bekenne ich, nur in den weiterhin anzuführenden Schriften bekannt zu sein.)

bildeten. In dieser Thätigkeit aber stand er nicht allein, auch Druthmar lehrte in dieser Zeit, und von Ratramnus wird das Gleiche gelten. Im Jahre 844 wurde er zum Abte erwählt, der vierte nach Adelhard, und schon vorgerückten Alters, und nahm als solcher an der 849 zu Carisy gehaltenen Kirchenversammlung, und an der Verurtheilung Gotschalk's Theil, behielt aber das Amt nur bis 851, wo er abdankte, und das Kloster selbst verliess. Basnage giebt sich Mühe, den Beweis zu führen, dass er entsetzt und vertrieben worden, und dass die Ursache davon allein im Widerwillen der französischen Kirche gegen seine Abendmahlslehre zu finden sei (*Hist. de l'égl. II.* 922); freiwillig ist auch seine Abdankung wohl sicher nicht gewesen, im Gegentheil scheint er nach Mabillon's Darstellung sich wegen innerer Zerwürfnisse aus seinem Kloster entfernt, und als auch das nicht besserte, das Amt niedergelegt zu haben, das nun in die Hände eines Jünglings Odo — des Hauptes seiner Gegner? — überging; dass aber seine Abendmahlslehre den Unwillen gegen ihn erregt, lässt sich durch Nichts beweisen. Mitgewirkt kann sie wohl haben, mehr aber nicht. Der Ort seines Aufenthalts war fortan das Kloster St. Riquier, wo er auch seine im Drange der Geschäfte aufgegebene wissenschaftliche Thätigkeit wieder aufnahm; dass er noch öfter vertrieben worden, wie Basnage will, zeigt sich nirgends, ob sein Tod, den Mabillon nicht mit völliger Zuversicht in's Jahr 865 setzt, noch in S. Riquier, oder in Corbie selbst — so Cramer Forts. v. Bossuet V. 1. 247. — erfolgt sei, geht aus Mabillon's Angaben mir nicht klar genug hervor. Ein hohes Alter hat er erreicht, die Priesterwürde niemals angenommen, sondern mit den niedern Graden sich begnügt [1]). Schon bei seinem Leben hat Bischof Engel-

1) Daher seine gewöhnliche Selbstbezeichnung: *Radbertus levita*, die er nach seiner Abdankung wieder annahm.

modus von Soissons ihn besungen, die Nachwelt hat ihm hohes Lob, ja den Glanz eines Heiligen verliehen. Dass wir wenig von ihm wissen, sagt Mabillon, rührt daher, dass er vor seinem Ende den Brüdern über ihn zu schreiben untersagte; er selbst hatte die Aebte Adelhard und Wala (Arsenius) der Nachwelt überliefert. Von seinen Schriften hat er die vier ersten Bücher über Matthäus vor Uebernahme der Abtwürde, die übrigen nach seiner Abdankung geschrieben, und in die letztere Zeit gehören auch die Auslegung von Ps. 44 und die der Klaglieder. Auf das Abendmahl beziehen sich 1. das Buch *de corpore et sanguine domini*. Allgemein anerkannt ist gegenwärtig, dass er es etwa 831 geschrieben habe, also in einem Alter von mehr als vierzig Jahren [1]. Es ist dies die Zeit, in welcher das Frankenreich durch die endlosen Zwiste zwischen Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen kläglich zerrüttet war, so dass man sich verwundern muss, dass die Beschäftigung mit theologischen und kirchlichen Gegenständen nicht ganz zum Stillstehen kam. Er richtete es an Placidius, d. h. Warinus, den von Wala ihm besonders ans Herz gelegten, ihm selbst sehr theuern jungen Abt von Neu-Corbeja (seit 826) für den Zweck, diesen selbst und seine jüngeren Brüder zu belehren (*Ep. ad Placid.*). Die Zeiten waren der Verbreitung wenig günstig, doch war es nach 844 schon in vielen Händen [2]. Nachdem er 844 Abt geworden, ungewiss in welchem Jahre, sandte er das Werk an König Karl den Kahlen mit einem Schreiben, in das er aus der Zueignungsschrift an Placidius

---

1) Er schrieb es nämlich zu einer Zeit, wo Arsenius, d. h. Wala, Abt von Alt-Corbeja seit 826, in der Verbannung war. (*Prolog. ad Placid. init.*) Nun währte diese von 830 bis 832, also ist die ungefähre Abfassungszeit 831.

2) *Epist. ad Carol. p.* 376 *C. ed. Mart.* sagt er: *Jam dudum ad plurimos pervenit.*

Alles übertrug, was als passend erscheinen konnte, oder so abgeändert, dass es für den neuen Empfänger passend wurde, und das ganze Buch unter den Schutz des Königs stellte, mit ziemlich klaren Andeutungen, dass er hier und dort Ungunst dafür erwartete oder schon erfahren hatte. Die gewöhnliche Annahme ist nun, dass das dem Könige übersandte Buch eine zweite überarbeitete Ausgabe des früheren Werkes sei, und in diesem Falle würde zu fragen sein, ob wir die erste oder die zweite Bearbeitung besitzen? Es scheint aber, als ob diese Ansicht unrichtig sei. Schon das muss auffallen, dass die so zahlreichen, aus so vielen Klöstern entnommenen Handschriften alle wesentlich denselben Text darbieten, also von einer verschiedenen Bearbeitung nirgends eine Spur zu finden ist; sodann sagt doch das Schreiben an den König wirklich Nichts von einer Ueberarbeitung, drittens, wenn Paschasius sogar den Brief an Placidius nur so weit abänderte, als unumgänglich nöthig war, also diese kleine Mühe scheute, sollte man daraus nicht schliessen dürfen, dass er die grössere noch mehr gescheut, also das Buch noch weniger verändert haben werde? Endlich, die Person, an welche das ganze Buch gerichtet ist, die also der Schreibende zunächst als seinen Leser denkt, ist ganz gewiss kein König, denn a) zeigt uns der Brief an Karl, so wenig von dem ersten Verschiedenes er auch enthält, doch deutlich genug, dass gegen Könige Paschas. eine andere Sprache führt, die Anreden: *dulcissime* (K. 9, 10), *carissime* (9, 11. u. ö.), oder gar *fili*, *dilectissime (carissime) fili*, *votorum fili*, die alle oft genug vorkommen, nimmermehr an seinen König gerichtet haben würde, diese also gehören sicher der ersten Ausgabe an; b) der von ihm gedachte Leser ist unleugbar Priester (9, 10. 11. 21, 8), kann also wohl der Abt Placidius gewesen sein. Das also wird man kaum mehr denken können, dass der auf uns gekommene Text die Umarbeitung

sei, sie müsste, wenn in Nichts, doch gerade in solchen Dingen sich von der ersten Arbeit unterscheiden. Also von dreien Eins: entweder Paschas. hat seine zweite Arbeit nur für Karl bestimmt gehabt, und keine Abschrift von derselben ist genommen worden, oder es sind zwar Abschriften gemacht worden, aber sammt und sonders untergegangen, oder endlich, Pasch. hat sein Buch so wie es war dem Könige zugeschickt, eine Ueberarbeitung hat niemals Statt gefunden. Die beiden ersten Annahmen empfehlen sich nicht durch Wahrscheinlichkeit, so wird die letzte wohl das Meiste für sich haben.

Dadurch aber findet auch die andere Frage ihre Beantwortung, ob die Sendung an den König vor oder — nach Cramer's Auffassung — erst nach begonnenem Streite geschehen sei? Ich muss so urtheilen: Gewiss ist vor Allem dieses, dass das Buch des Paschasius den Streit des neunten Jahrhunderts angeregt hat. Hat er es nun zweimal gearbeitet, so kann die erste Ausarbeitung als dem Streite vorgängig noch keine Spuren desselben an sich tragen, also auch nicht vom begonnenen Streite Zeugniss geben, die zweite wird es können, ja wenn sie wirklich neue Arbeit, und während des Streites erst vollzogen ist, wird sie es müssen; es wird also darauf ankommen, welche von beiden Arbeiten wir haben. Hat er sie aber nur einmal gearbeitet, und unverändert an den König eingesandt, so können wir nicht mehr wissen, ob er dies vor oder nach dem Beginn des Streites gethan; dies aber scheint nach Obigem das Richtige. Aber auch der Brief an den König kann hierüber keinen Aufschluss geben, denn alles Wesentliche, was er enthält, hat schon im Briefe an Placidius gestanden, der vor dem Streite geschrieben war. Dass er aber den Brief nicht umänderte, dass er auf einen über seine Meinung entstandenen Streit oder auf erschienene Gegenschriften nicht hindeutete, das wird weit eher dafür

sprechen, dass, als er dem Könige sein Buch zusendete, der Streit noch nicht entbrannt und keine Gegenschrift erschienen war, als das Gegentheil[1]). Ob die in den meisten Handschriften vorkommenden zweiundzwanzig Kapitelüberschriften vom Verfasser selbst herrühren, wird dadurch ungewiss, dass gegen das Ende des 10. Jahrh. es eine andere Eintheilung, und daher auch wohl andere Ueberschriften gab, von denen Gerbert Zeugniss giebt (*ad centum fere capitula*), und welche dann wahrscheinlich die neunundneunzig sind, welche nach Martene's Zeugniss der *cod. Laubiensis* hat. Und gewiss ist, dass von unsern Kapiteln mehrere einen beträchtlich weiteren Inhalt haben, als die Ueberschriften erwarten lassen. 2) Der Commentar über Matthäus, von dem er die vier ersten Bücher noch als blosser Mönch geschrieben hat, die folgenden erst nach seiner Amtsentsagung (*Prolog. ad Lib. I. et V.*), die beiden letzten erst im Greisenalter[2]). Unsre Darstellung berührt nur der Theil des zwölften Buches, der von der Abendmalsstiftung handelt[3]). Hier findet sich eine be-

1) Auch die Ausgaben des Buches haben eine eigene Geschichte. Die erste von Hiob Gast, Hagenau 1528, war von dem Herausgeber, einem Protestanten, durch und durch verfälscht, die zweite von Wilh. Ratus, Rouen 540, ein blosser Abdruck der vorigen; erst Nic. Mameranus, ein Luxemburger, entdeckte durch Vergleichung von Handschriften den Betrug, und gab den ächten Text heraus, Köln 550. Berichtigte Ausgaben sind dann weiter die von Joh. Ulimmer, Löw. 561, von Sal. Sirmond in der Sammlung der Werke des Paschasius, Par. 1618. und in den *Bibll. patrr. (de la Bigne T. VI. Maxima T. XIV)*. Als die beste unter allen gilt die in der *Collectio* von Martene und Durand *T. IX.* befindliche (Par. 1733), die einen reichen kritischen Apparat, daneben aber einen sehr unkritischen, mit Druckfehlern übersäeten Text darbietet. Auf sie beziehen sich die Ortsangaben in unserm Texte. In dem Obigen übrigens findet Dieckhoff's Anmerkung Abendm. I. 32. **) ihre Berichtigung.

2) Im Prolog zum elften Buche sagt er, dass er *inter confinia ultima vitae* schreibe. Mabillon versetzt die Abfassung um 858, ohne zureichenden Grund.

3) Abgedruckt ist der Commentar ausser der Ausg. der Werke

stimmte Hinweisung auf Widerspruch, der gegen sein Buch erhoben worden [1]), und eine offene Polemik gegen Solche, welche nicht den Leib Christi selbst, nur eine Kraft oder Aehnlichkeit desselben im Sacrament entdecken wollen [2]). 3) Der Brief an Fredugard oder Frudegard, einen übrigens unbekannten Mönch, welcher durch August. *doctr. christ. III.* 16. zweifelhaft geworden ist. Paschasius schreibt an einem Orte, wo ihm die erforderlichen Bücher fehlen, also nicht von Corbie aus, und zu einer Zeit, wo sein Commentar bereits vollendet ist, aus dem er den betreffenden Abschnitt mittheilt und sammt dem Briefe seinem Buche beizufügen bittet, also gewiss in seinem Alter und vielleicht das Letzte, was er geschrieben hat [3]). Er weiss, dass Viele an dem zweifeln, was er in seinem Buche geschrieben hat, und bekämpft ihre Vorstellung; aber er weiss auch, dass Viele dadurch zu besserer Einsicht in das Geheimniss geführt worden sind. Der Streit hat also während seines Lebens schon begonnen [4]). 4) Zu erwähnen ist noch seine Schrift *de partu virginis* [5]), und ist ebenfalls erst in seinem Alter von ihm verfasst. Die Bedeutung, die sie für uns hat, ist eine zweifache. Erstlich finden wir hier ohne

---

von Sirmond auch in der *Biblioth. max. patrr. T. XIV.* Die folgenden Ortsangaben beziehn sich auf die Sirmondsche Ausgabe.

1) Er hat deshalb auf dem *hoc est* so sehr bestehen müssen, *quia audivi quosdam me reprehendere, quasi ego in eo libro quem de sacramentis edideram Christi aliquid his dictis plus tribuere voluerim quam ipsa repromittit veritas. p.* 1094 *B. Cf. p.* 1100 *D.*

2) *Audiant qui volunt extenuare verbum corporis, quod non sit vera caro Christi, quae nunc in sacramento celebratur in ecclesia Christi, neque verus sanguis eius, cet. p.* 1093.

3) Der Brief steht in der *Bibl. patr.* von *de la Bigne, T. VI. Bibl. max. XIV.*, und bei Sirmond. Die Anführungen beziehn sich auf die letztgenannte Ausgabe.

4) Die Art, wie er ihn führt, kann später erst zur Sprache kommen.

5) Sie findet sich in *d'Achéry Spicileg. T. I.* der Ausg. von *de la Barre*, und daselbst auch der von Mabillon geführte Beweis von Paschasius Urheberschaft.

Bezugnahme auf das Abendmahl die Sätze ausgesprochen, welche später zur Begründung der rechtgläubigen Abendmahlslehre geltend gemacht worden sind, nämlich 1) Geburt Christi bei geschlossenem Leibe seiner Mutter, 2) Auferstehung desselben bei verschlossener Grabeshöhle, und 3) Erscheinung unter den Jüngern bei geschlossener Thür der Wohnung. Das Zweite aber ist, dass auch diese Schrift eine Streitschrift und sein Gegner derselbe Ratramnus ist, der ihm hinsichtlich des Abendmahls gegenüber stand. Dadurch werden wir noch einmal zu ihr zurückgeführt.

Das Hauptwerk des Paschasius über das Abendmahl, aus welchem mit Hinzunahme der beiden andern Schriften die Lehre dieses Mannes darzustellen sein wird [1], ist zuerst nicht in solcher Ordnung abgefasst, dass der Berichterstatter ihr nur nachzugehen brauche, um seines Zwecks gewiss zu sein, vielmehr sieht der Verfasser selbst sich dann und wann durch ein *Nunc ad propositum redeamus* (C. 6. u. 9 am Schluss) die gemachte Abschweifung zu beendigen genöthigt, und wir werden daher einen andern Gang einschlagen müssen. Sodann aber ist sie ein Gemisch der geistigsten Anschauungen unsers Verhältnisses zu Christus mit und ohne Beziehung auf das Abendmahl auf der einen, und wie sich zeigen wird der ungeistigsten Vorstellungen von den Stoffen des letzteren auf der andern Seite, wie man es kaum für möglich halten sollte, wenn man es nicht vor sich sähe. Dadurch ist denn möglich geworden, dass die entgegengesetztesten Parteimänner ihre eigene Auffassung bei ihm finden konnten, jeder für seinen Zweck die Seite hervorhebend, die er selbst vertrat, und die andere

1) Zu vergleichen sind hier nicht nur alle Dogmengeschichten und die meisten Monographien über das Abendmahl, sondern auch Geschichtswerke wie das Cramer'sche, Schröckh, Basnage, Mabillon, *Ann. Bened.* und insonderheit Dieckhoff, Die evangel. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter B. 1. (Gött. 854.)

verdeckend oder durch Umdeutung beseitigend [1]. Hier wo die Hauptfrage immer die sein muss: was urtheilt unser Schriftsteller von den im Abendmahle dargebotenen Stoffen? darf zwar der geistigeren Anschauung nicht ganz vergessen werden, wiefern sie aber das ist, was nie streitig gewesen, vielmehr das Allen Gemeinsame durch allen Streit hindurch geblieben ist, tritt sie für uns nothwendig hinter der andern sehr zurück.

Unter den Bezeichnungen, welche Pasch. dem Abendmahl und seinen Stoffen giebt, machen wir bemerklich 1) *Eucharistia*, nur selten, und immer von den empfangenen Stoffen angewendet [2]; 2) *Mystica* (*plur.*), ziemlich häufig, und in gleichem Sinne [3]; 3) *Sacramenta altaris* nach Ambrosius, ebenso [4]; 4) *Sacramentum communionis* nach Leo d. Gr. (nur 1, 6), desgleichen. Ausserdem auch *Mysterium*, ins Besondere

---

1) Auf dieses fortwährende Mengen des Geistigen und des Ungeistigen, dies unaufhörliche Emporsteigen zu ethischen Anschauungen und Herabsinken in sinnliche Vorstellungen, muss Dieckhoff seine Behauptung gründen, dass Zweck und Selbstaufgabe des Schriftstellers gewesen sei, „die Lehre vom Abendmahl nach allen Seiten hin einheitlich durchzuführen, so dass alles Einzele in einheitliche Beziehung zu jenem das Wesen und den Inhalt des Abendmals bestimmenden Verwandlungswunder gesetzt werde, und demgemäss selbst seine Bestimmung im Ganzen finde." Möglich, dass er Recht hat. Die Gabe in Werken dieser Gattung so tiefe Abzweckungen und so hohe Kunst zu finden, wie Andere darin entdecken, geht mir im Allgemeinen ab. Nur bekennnen muss ich, dass, wie oft ich auch das Buch gelesen habe, ich weder vor noch nach der gemachten Bekanntschaft mit jener Ansicht es zu einer solchen Anschauung zu bringen vermocht habe.

2) *Cap.* 5, 1. *Facta est eucharistia ex resurrectione caro Christi.* 6, 3. *Sacram euch. de manu pontificis percipientium. ib. Sanctae euch. mysterium a sacrilego abstraxit ore* 12, 3. *Super oleum et super eucharistiam.*

3) Unter andern 8, 5. (*Judas*) *indignus mystica praesumsit.* 10, 1. (*p.* 421 *d*). *In istis duobus haec mystica tegebantur.*

4) 6, 2. *Omnes indifferenter sacramenta altaris percipiunt.*

hoc myst., und andere Ausdrücke, die nicht sowohl Benennungen als Bezeichnungen des Wesens sind. Einen Namen für die Handlung bietet er nicht dar, zum deutlichen Beweise, wie geringe Wichtigkeit diese für ihn hat. Uebrigens ist sie, von den Aposteln überliefert, dieselbe *coena*, welche diese mit dem Herrn gehalten haben (*In Matth. p.* 1096 *A*). Paschasius kennt auch die Gründe, wesshalb die Stiftung vor dem Leiden und der Auferstehung erfolgen musste, nämlich erstlich, weil sie dem gesetzlichen Passahmahle, das sie aufheben sollte, unmittelbar nachfolgen musste; zweitens, weil der Herr an Judas ein Warnungsbeispiel für die unwürdigen Empfänger geben sollte, das nach der Auferstehung nicht mehr möglich war[1]; drittens, weil durch diese Handlung das Leiden und der Tod des Herrn verkündigt werden sollte, wozu die Stiftung *in ipso passionis articulo* sich besser eignete als nach der Auferstehung; viertens, weil er jetzt eben von der Sterblichkeit zur Unsterblichkeit überging (*transibat*, Anspielung auf die Bedeutung des Passah als *transitus*, von der er auch in anderer Weise Gebrauch macht); endlich fünftens, damit die *haeretici* nicht sagen könnten, *quod incorruptibili jam Christo et in coelo posito non posset in terra ejus caro a fidelibus vorari* (Cap. 18). Man sieht hieraus, dass Paschasius in der Kunst zu wissen, was Niemand wissen kann, und schriftlose Behauptungen, d. h. Willküren aufzustellen, wohl bewandert ist. Von diesem Sacrament des Leibes und Blutes Christi nun fordert er für jeden Gläubigen eine genaue Kenntniss sowohl dessen, was darin dem Glauben, als dessen, was dem Wissen angehört, weil ohne beide bei völliger Unwissenheit der würdige Genuss gar nicht eintreten kann, aber auch der blosse Glaube ohne

1) Auch sonst wird die unheilvolle Theilnahme des Judas zu Belehrungen benutzt (C. 8, 1. 3. 5).

das Wissen sich nicht gehörig vertheidigen, umgekehrt aber das Wissen ohne den Glauben nicht gedeihen kann (2, 1 f.). Darum ist nun sein Bestreben, das Wissen zu erzeugen. Den Glauben kann er nicht erzeugen, aber unterlässt nicht ihn zu erfordern, und auf den schweren Frevel hinzuweisen, der im Unglauben liegen würde [1]).

Die erste und Hauptfrage muss, wie einmal das Denken sich gewendet hat, diese sein: was ist das, was im Abendmahle gegenwärtig ist? Ist's Brod und Wein? Ist's Christi Leib und Blut? An die Beantwortung von dieser schliessen dann erst die übrigen sich an. Aber die Antwort wird auch so bestimmt gegeben, dass grössere Bestimmtheit kaum gefunden oder gefordert werden zu können scheinen mag. Man hat zu unterscheiden zwischen dem, was vor und dem, was nach der Consecration zugegen ist. Vor derselben ist es die Darbringung (*oblatio*) des Priesters oder der Gesammtheit der Darbringenden (12, 3), und im Kelche befindet sich mit Wasser auf's genaueste gemischter Wein, nach derselben aber befindet sich im Kelche nur das Blut des Herrn, also Nichts mehr vom Weine oder vom Wasser, auch nicht eine Mischung beider [2]); überhaupt aber ist Nichts weiter und nichts Anderes da als Christi Fleisch und Blut [3]). Also, sollte man meinen, gewiss eben

1) Wer das nicht glaubt, was über das Abendmahl zu glauben ist, der ist ärger als der Gottlose, d. i. Heide, welcher nicht annimmt, was er nicht kennt (12, 2), ärger als einst die Kapernaiten (14, 6), versündigt sich gegen den heiligen Geist (21, 10. weshalb wird sich nachher zeigen); daher er denn auch unselig zu nennen ist (*infelix* 19, 5).

2) Cap. 11, 2. *licet prius mystice vinum et aqua commisceantur, post consecrationem tamen nonnisi sanguis bibitur.*

3) C. 11, 2. *Etsi tria prius ponuntur, nonnisi caro et sanguis postea recte creditur.* 1. 2. *Nihil aliud quam caro Chi. et sanguis post consecrationem credenda sunt.* 20, 3. *In calice nihil aliud bibimus quam Chi. sanguinem, — in pane vero nihil praeter corpus.* Ueberhaupt wird von unserm Schriftsteller Nichts so stark hervorgehoben als dieses *Nihil aliud.* Vergl. Cap. 1, 6. 4, 1. 8, 2. 10, 1. 12, 1. 15, 3. 16, 1. *ad Frudeg. p.* 1619 *E.* 1623 *B.* 1631 *A.* 1632 *BD.*

so wenig Brod und Leib als Brod ohne Leib. — Christi Fleisch; da fragt sich zweierlei, zuerst, ist's eigentlich gemeint? und dann, in welchem Sinne Christi Fleisch? Die erste Frage wird dadurch nothwendig, dass doch auch die Symboliker sich von Anfang an eben so ausgedrückt, dass noch nie ein Mensch geleugnet hatte, dass Christi Leib und Blut im Abendmahl empfangen werde, nur dass sie unter dem den Evangelien entnommenen Ausdrucke etwas anderes verstanden[1]. Bei Paschasius aber ist kein Zweifel möglich; er sagt nicht nur: *caro et sanguis Chi. est hoc mysterium* (1, 4), er fügt auch hinzu: *secundum veritatem* (2, 2); und sobald ein ausgesprochener Gegensatz ihm gegenüber steht, fügt er die Verneinung noch hinzu: es ist nicht eine Kraft des Leibes Christi, oder ein Symbol davon (C. 14, 4. *in Matth. p.* 1093 C. s. unten). Wir sind mithin zu einer symbolischen oder dynamischen Auffassung jener unbestimmten Bezeichnung auf so lange eben so wenig berechtigt, als zu einer dualistischen, bis er selbst durch klare Worte uns ein Recht dazu gegeben haben wird. Die Nothwendigkeit der zweiten Frage liegt darin, dass wenigstens in der morgenländischen Kirche sich eine Vorstellung gefunden hat, des Inhalts, dass zwar wirkliches Fleisch Christi dargeboten werde, aber nicht das Fleisch, das Christus einst getragen, sondern Etwas, was durch einen göttlichen Akt Fleisch geworden und Christo angeeignet sei (Justinus, Gregor v. Nyssa). Aber auch diese Deutungsart wird abgeschnitten. Das Fleisch, welches im Abendmahle gegenwärtig ist, ist das Fleisch, welches für das Leben der Welt geopfert worden ist (1, 4), und noch bestimmter: es ist dasselbe Fleisch, welches von Maria ge-

---

1) Der Vergangenheit stellt Pasch. dieses Zeugniss aus: *Usque ad praesens nemo deerrasse legitur, nisi qui et de Christo erraverunt, quamvis plurimi dubitaverint vel ignoraverint tanti mysterii sacramenta. Ad Frudeg. p.* 1633 *A.*

boren, gekreuzigt, auferstanden, und zur Rechten Gottes erhoben worden ist [1]). Was also unter den alten Lehrern der einzige Ambrosius, und auch dieser mehr angedeutet als ausgesprochen hatte, das wird von Paschasius zum ersten Male mit einer Bestimmtheit und Beständigkeit vorgetragen, die jede Möglichkeit eines Zweifels fern zu halten scheint; in der langen Zeit von dreissig Jahren hat er an der einmal vorgetragenen Meinung Nichts geändert. Und zwar ist das Bemerkenswertheste dieses, dass Christi Leib und Blut zwar Tag für Tag gegessen und getrunken werden, er selbst aber dabei immer unversehrt bleibt [2]). Hierbei wird nun zwischen Christus selbst und seinem Fleische in solcher Weise unterschieden, dass beide ein selbstständiges und von dem Andern unabhängiges Sein zu haben scheinen; wenn dies seine wahre Meinung, so kann in keiner Weise gesagt werden, dass der Abendmahlsgast Christum empfange oder esse. Doch hierin bleibt Pasch. sich nicht völlig gleich, an einer Stelle wenigstens lauten die Worte so, dass als das Gegessene kaum etwas anderes als Christus selbst verstanden werden kann [3]). Und in der That, wer

---

1) *Ad Frudeg. p.* 1631 *A. Propria si est et vera Christi caro, utique ipsa est qua nata est de Maria,— et quae pependit in cruce. p.* 1619 *D. Quum ait: hoc est corpus meum vel caro mea, seu hic est sanguis meus, non aliam puto insinuasse quam propriam et quae nata est de Maria virgine et pependit in cruce, neque sanguinem alium quam qui profusus est in cruce et tunc erat in proprio corpore.* Im Hauptwerke 1, 2: *Non alia plane quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulcro. Cf.* 4, 3. 21, 10. *(p.* 458 *D).*

2) *C.* 2, 3. *Licet ab omnibus Chi. caro et sanguis quotidie comedatur, ipse tamen agnus vivus et integer permanet. cf.* 7, 2. *ad Frud. p.* 4631 *E.*

3) *C.* 10, 1. *(p.* 421 *E): Idem panis Christus qui de coelo descendit in hoc mysterio accipitur, sicut et caro quae in cruce pependit, quum integer deinceps Christus perseveret, licet ab omnibus quotidie edatur.*

nicht eine ketzerische Trennung des Leibes von der Seele, und der Menschheit von der Gottheit unternehmen will, muss dahin kommen, dass vermöge der *lex concomitantiae* er mit dem Leibe den Geist, mit der Menschheit die Gottheit zu empfangen und zu essen glaubt. Die alten Lehrer waren dieser Anschauung nichts weniger als fremd, Ambrosius und Isidorus stehen ihr sehr nahe; unser Schriftsteller hat sie nicht mit bestimmten Worten ausgesprochen, aber anzudeuten schienen sie die Worte: *Non recte caro Chi. sine divinitate sumitur, nec divinitas sine carne praestatur* (17, 1). Ja es wird sich weiter unten zeigen, dass das Essen Christi ihm Hauptsache, das seines Fleisches dazu nur das Mittel ist. Eben so wird der Gedanke, dass in jedem Theilchen der Sacramentsstoffe der ganze Leib, das ganze Blut empfangen werde (Cäsarius, s. Abendm. S. 484.) zwar nicht mit dürren Worten ausgesprochen, aber gedacht scheint er zu sein, wenn erklärt wird, dass auf sichtbare Grösse in diesem Sacramente Nichts ankomme [1]).

Dies ist die Antwort auf die Frage: was ist im Abendmahl? Sie lautet unumwunden: Christi wirklicher von Maria geborener Leib. Noch ist sie nicht näher bestimmt, doch darf man jetzt schon fragen: wie beweist Pasch., was er behauptet, einstweilen das blosse Sein? Es lassen sich vier Beweise entdecken, der erste liegt in Christi Worten. Er hat's gesagt, er kann nicht lügen, also muss es so sein, und also hat der Christ zu glauben, auch wenn er das Wie und das Warum nicht einsehn kann [2]).

---

1) C. 17, 1. *Non est omnino quantitas visibilis aestimanda in hoc mysterio.*

2) C. 1, 5. *Christus est veritas, veritas autem deus est; et si deus veritas est, quicquid Christus promisit in hoc mysterio, utique verum est, et ideo vera Christi caro et sanguis cet. Cf.* 19, 5. *in Matth. p.* 1095 *E. ad Frud. p.* 1619 *CD.* 1634 *A.*

Also ganz derselbe Grund, der auch in späteren Streiten so manchfach angewendet worden ist, und noch heute angewendet wird; oder vielmehr derselbe Versuch, jede Frage nach dem Grunde der Behauptung durch Hinweisung auf die Erhabenheit der sprechenden Person im Entstehen zu ersticken. Im Commentar zu Matthäus gesellt sich die polemisirende Verneinung: er hat nicht gesagt, dass es nur Kraft oder Symbol sei, noch dazu [1]). Paschas. hat auch nicht vergessen, dass bei der Stiftung Christus noch lebendig bei den Jüngern und sein Blut noch nicht vergossen war, er macht selbst seine Leser darauf aufmerksam; aber er hat den Muth, ihnen die Versicherung zu geben, dass sein Blut eben sowohl im Kelche als in ihm selbst, so wie sein Leib im Brode war. Christus und der Leib Christi war vor Aller Augen, und sein Blut in seinem Leibe, so wie er noch heute in voller Unversehrtheit bleibt, während er ihnen zu essen und zu trinken gegeben wurde *(p. 1093 E)*. Und die Jünger? Er hat auch dieser nicht vergessen. Sie konnten, wenn sie seine Worte nicht für Worte des Lebens und der Wahrheit anerkannten, antworten oder fragen, wie jenes Brod und der Kelch des Weines der Leib und das Blut Christi sein möchten, da doch Christus selbst noch unversehrt in seinem Leibe vor ihnen war. Aber weil sie glaubten, was er geredet hatte, so bekannten sie dies durch ihr Schweigen, und nahmen von ihm in Empfang, was sie darnach uns überliefert haben *(p. 1096 A)*.

---

1) *p.* 1093 *C: Neque dixit quum fregit et dedit eis panem: hoc est vel in hoc mysterio est virtus vel figura corporis mei, sed ait non ficte: hoc est corpus meum.* Im Hauptwerke kommt einige Male *virtus* vor, wo man deutlich erkennt, dass die Sache gemeint sei, welche durch das Sacrament bezeichnet wird. Dieckhoff hat wohl Recht, wenn er urtheilt, dass dies in Unbefangenheit geschehen konnte, so lange keine andere Vorstellung sich des Worts bemächtigt hatte, aber aufhören musste, sobald dies geschehen war.

So muss das Schweigen der Jünger ihm das ergänzen, worüber er kein schriftliches Zeugniss hat, und über die Bedenklichkeit hinweg helfen, welche aus der Beachtung der Umstände für das Nachdenken entstehen könnte. — Der zweite Beweis wird — nicht im Hauptwerke — aus den Wirkungen des Empfangs geführt. Was er beweisen soll, ist nicht sowohl, dass die Stoffe des Abendmahls nicht blosses Brod und Wein, sondern der Leib und das Blut Christi wirklich seien, als dass der Leib und das Blut des Abendmahles wirklich Christi und keines Andern seien. Als Voraussetzung gilt also da, dass ein Leib und dass Blut im Abendmahle sei, nur Wessen, ist die Frage. Dann fordert er das Zugeständniss, dass Vergebung der Sünden in nichts anderem, als in Christus sei, und setzt endlich als gewiss voraus, dass dieselbe durch Leib und Blut des Abendmahls gewonnen werde, um so zu dem Schlusse zu kommen: durch Leib und Blut des Abendmahls wird Vergebung der Sünden gewonnen, nun ist diese nur in Christus zu gewinnen, also müssen Leib und Blut des Abendmahles der Leib und das Blut Christi und keines Andern sein (*in Matth. p.* 1094 *A. ad Frudeg. p.* 1620 *A*). Die Haltlosigkeit dieser Beweisführung bedarf keiner weiteren Erörterung. — Den dritten Beweis geben die Wunder ab. Zwar dienen die biblischen Wunder dem Verf. noch für einen andern Zweck (s. unten), allein auch für den hier zu besprechenden Beweis macht er sie dadurch brauchbar, dass er lehrt, alle Wunder, die von Anfang der Welt her (*a seculo*) geschehen seien, seien für den einen Zweck geschehen, dass geglaubt werde, dass Christus die Wahrheit sei. Sei er aber die Wahrheit und sage: das ist u. s. w., so sei das wirklich so und ihm zu glauben (1, 5). Aber er hat auch noch andere Wunder, welche unmittelbar beweisen, dass nicht Brod im Abendmahle ist, sondern etwas Heiliges, Zornwunder, welche darthun, dass es nicht unge-

straft verletzt werden kann (6, 3), und Gnadenwunder, bei denen die Hostie entweder in Gestalt eines Lammes oder gar eines Kindes erschienen ist, ja sogar hat umfangen und geküsst werden können [1]), oder sich in verschiedener Weise wunderthätig und hülfreich erwiesen hat, zum Beweise, dass sie nicht Brod, sondern der Leib Christi ist. Ein Theil dieser Geschichten ist aus Gregorius entlehnt, eine andere hat der Abt Wala oft erzählt, eine andere ist *de gestis Anglorum*, von noch andern ist der Fundort nicht genannt. Es hält schwer, solcher Dinge zu erwähnen, aber es muss geschehen, um die Zeit gehörig zu würdigen, und zugleich uns zu belehren, welche Stützen eine Sache sich hat suchen müssen, welche man zu einem der höchsten Glaubensartikel machen wollte. — Die letzte Gattung der Beweise bieten die Zeugnisse der alten Lehrer. Pasch. nennt als seine Gewährsmänner im Hauptwerke Cyprian, Ambrosius, Hilarius, Augustinus, Johannes [2]), Hieronymus, Gregorius (d. Gr.), Isidorus, Isicius [3]), und Beda [4]) *(Prol. ad Plac. s. f.)* doch so, dass er einen sehr freien Ge-

1) Einzele dieser Wunder stellen sich ziemlich unrechtgläubig dar. Nach dem Glauben der Kirche und seinem eigenen (vergl. *in Matth. p.* 1094 *C.*) empfängt ein Jeder in seinem Stück den ganzen und ungetheilten Leib, und doch wird einer Frau auf inbrünstiges Gebet zur Stärkung ihres Glaubens ihr Antheil als blutender Finger gezeigt, Andere sehen einen Engel ein Kind nicht nur schlachten, sondern auch *pueri membra per modicas partes incidere*, und diese *caro sanguine cruentata* wird dann Einem der Gäste dargereicht. Kann denn ein Wunder auch bekräftigen, was die Kirche, wenn Jemand es behauptete, als schweren Irrthum verwerfen würde?

2) Ist damit Chrysostomus gemeint oder der Damascener? Angeführt ist weder der Eine noch der Andere, doch möchte ich lieber an den zweiten denken.

3) Wer ist dieser? Der Name scheint eine Verderbniss von Hesychius zu sein, aber was für ein Hesychius wäre hier gemeint?

4) Alcuin nennt er nicht; was ist die Ursache des Verschweigens? Weiss er etwa, dass er unter seinen Zeugen ihn nicht nennen kann?

brauch von ihnen gemacht habe, so dass wir ihm die Ungenauigkeit seiner Anführungen nicht zum Vorwurf machen dürfen. Doch ist er von Basnage (*hist. de l'égl. II.* 911) der offenbaren Verfälschung seiner Zeugnisse beschuldigt worden. Da fordert nun nicht mehr blos der Wunsch, den Mann und sein schriftstellerisches Wesen genauer kennen zu lernen, sondern auch die historische Gerechtigkeit, auf die Sache näher einzugehn. Im Allgemeinen ist zu behaupten, dass er ein Ausschreiber und Stoppler, wie vor und nach ihm Viele gewesen sind, nicht hat sein wollen [1]); auch seine Ehrlichkeit ist anzuerkennen, mit welcher er am Rande seiner Schrift allenthalben die Verfasser angab, deren Gedanken er verarbeitete [2]). Doch ist die Untersuchung auf das Einzele auszudehnen. Dabei ist zwischen dem Hauptwerke, bei dessen Abfassung er im Besitze seiner Bücher war, und dem Briefe an Frudegard, wobei ihm diese fehlten, wohl zu unterscheiden. In jenem werden nur zwei Schriftsteller angeführt, Hieronymus (22, 1, ich konnte wegen mangelnder Ortsangabe nicht vergleichen), und Cyprian *ep. ad Caecil.* (11, 2) wesentlich genau. Ohne Nennung des Verfassers wird Hilar. *de trin. VIII*, 13. wesentlich richtig angeführt (9, 4). Hier also sicher keine Fälschungen. Im Briefe an Frudegard muss ihm doch das zu Gute kommen, dass er ohne die Bücher ist, also nur aus dem Gedächtnisse anführen kann, also selbst unrichtige Anführungen blosse Gedächtnissfehler sein konnten. Wie nun steht die Sache? Zwei Hinweisungen auf Cyprian (*p.* 1621 *A.* 1622 *C.*) wollen keine Anführungen in strengem Sinne sein, Anführungen griechischer Schriftsteller in lateinischen Uebersetzungen (*Euseb. Emis.* und *Cyrill.*

1) S. seine Erklärung am Schlusse des *Prol. ad Placid.*

2) Ich weiss nicht, ob diese Angaben in die späteren Abschriften übergegangen sind. In den mir bekannten Ausgaben finden sie sich nicht.

Alex.) würden, wenn ungenau, nicht mit Sicherheit auf seine Rechnung kommen, Hilar. *de trin. VIII*, 13. ist nur theilweis, aber wesentlich genau gegeben (*p.* 1633 *B*), eine Stelle aus Leo I. *Serm.* 91. 3. erscheint zweimal, das eine Mal in etwas veränderter Ordnung, das andere Mal mit Hinzufügung des Wörtchens *vere*, im Uebrigen genau (*p.* 1630 *E.* 1633 *D.*), aus Gregor d. G. *Dial. IV.* 58. wird eine Stelle genau angeführt. Noch sind übrig Ambrosius und Augustinus, die Hauptsäulen der Rechtgläubigkeit im mittelalterlichen Streite. Da führt er nun zweimal (*p.* 1622 *C.* 1633 *C.*) Worte aus einem Buche des Ersten an, die sich in keiner der uns bekannten Schriften in solcher Weise finden; und da wäre allerdings Verfälschung möglich; aber erstlich ist auch Irrthum möglich, und wir haben kein Recht, von zwei Möglichkeiten die schlimmere zu setzen; sodann aber, dass er wirklich irrte, d. h. bei Ambrosius Mehr gelesen zu haben meinte, als zu lesen war, das scheint daraus zu erhellen, dass er die Worte an den zwei Stellen in verschiedener Weise giebt, wie eben sein Gedächtniss sie ihm vorhält. Augustinus machte ihm selbst etwas Noth. Die bekannte Stelle *Doctr. christ. III.* 16 hatte bei Frudegard Bedenklichkeit erregt, die Paschasius durch sein Schreiben heben wollte. Sein Streben geht mithin auf den Beweis, der hochgeachtete Lehrer habe so gelehrt wie Ambrosius und die Andern, die er anführt, was ihm denn freilich nur schlecht gelingen kann. Bei dieser Gelegenheit führt er nun einige Stellen aus seinen Schriften an, nämlich *Exp. in Ps.* 14. 4. (*p.* 1622 *D.*), *Ep. ad Bonif.* (98. 9. *p.* 1621 *Esq.*), die letztere offenbar aus dem Gedächtniss, und daher den Worten nach ungenau, aber doch dem Sinne nach genau, und selbst das *secundum quendam modum*, so sehr es ihm auch schädlich war, nicht übergehend; endlich eine Stelle *ex sermonibus ad Neophytos* [1]), welche

1) *p.* 1620 *E. Hoc accipite in pane, quod pependit in ligno, hoc accipite in calice, quod manavit ex Christi latere.*

nach dem Zeugnisse von Basnage sich bei Augustinus gar nicht findet, und in den ächten Schriften wohl gewiss nicht vorkommt. Aber er konnte sie doch irgend wo gelesen haben, und irrthümlich für augustinisch halten, ein Recht wenigstens, ihn deshalb für einen Fälscher anzusehn, kann nicht zugestanden werden, und das von ihm selbst beigefügte *ut recolo* muss ihm doch auch zu Gute kommen [1]).

Anm. 1. Paschasius findet in der Schrift einen dreifachen Gebrauch des Ausdrucks: Leib Christi, einen tropischen von der Gemeine, einen eigentlichen von dem Leibe, den Maria geboren hat, und einen mystischen vom Abendmahlsleibe (Cap. 7 *in Matth.* 1100 *D.*), macht sich aber im Hauptwerke nicht recht klar, und mischt auch sonst in seinem Buche die Begriffe vielfach — wie schon Augustinus — in einander. Die Stellen, wo er das thut, sind diejenigen, welche seine geistigen Anschauungen in sich fassen. Um nur eine anzuführen, C. 7. selbst sagt er: *Vescuntur eo condigne qui sunt in corpore illius, ut solum corpus Christi dum est in via ipsius carne reficiatur, et discat nihil aliud esurire quam Christum, nihil sitire nisi Christum, nihil aliud sapere quam Christum, non aliunde vivere, non aliud esse quam corpus Christi. In Matth. l. l.* lehrt er, dass diese drei *Corpora* doch *mystice* ein *Corpus* seien.

Anm. 2. Eine eigenthümliche, doch aus Hieron. *ad Hedyb.* entlehnte, Vorstellung ist die Cap. 21, 3 und *in Matth. p.* 1095 *D.* vorgetragene, dass Christus noch heute sein Blut mit uns trinke, wie fern er doch in jedem Einzelnen von uns wohnhaft, und wir seine Glieder seien. Darnach erklärt er denn auch Matth. 26, 29. als im Reiche Gottes, d. h. der Kirche schon erfüllt.

Dass nun also der wirkliche von Maria geborene Leib Christi im Abendmahle sei, ist für Paschasius eine unzweifelhafte, ja erwiesene Sache. Aber nun ist weiter diese Frage: Wie denkt er dieses Sein? Mit dem Brode? Ohne das Brod? Ueberhaupt unter welchen nähern Bestim-

1) Basnage wirft ihm vor, in der Stelle *Serm.* 1. *in P.* 3. 33. 10. die Worte *secundum quendam modum* weggelassen zu haben. Aber diese Worte finden sich dort nicht und was mehr ist, Pasch. hat die Stelle, wenn ich nicht sehr irre, gar nicht angeführt.

mungen? Eine sichere Antwort dürfte schwer zu finden sein, man könnte wieder einmal zweifeln, ob der Schriftsteller sie selbst gehabt. Das so stark von ihm betonte *Nihil aliud* scheint die ursprünglichen Stoffe völlig auszuschliessen, das Wasser nach den Erklärungen des 11. Kap. gänzlich hinweg zu sein. Und doch — indess wir müssen untersuchen. Vier Ausdrucksformen finden sich, aus denen die Antwort, sofern sie möglich, gefunden werden zu müssen scheint: *figura*, *species*, *sacramentum*, *mysterium*. Sie sind nach einander zu betrachten. Man kann schwanken, welcher davon der erste Platz gebühre. Fangen wir mit *figura* an.

1) *Figura*, bei Tertullian und Augustinus so bedeutend, ist nicht selten bei Paschasius[1]). Den Gebrauch aus allen Stellen zu entwickeln, führte wohl zu weit, es würden dann auch seine übrigen Schriften herbeizuziehen sein[2]). Das Folgende scheint zu genügen. Eine Stelle findet sich, wo *figura* unbestreitbar gleichbedeutend mit *forma* ist, und Nichts bedeutet, als die äussere Gestalt[3]). Tragen wir dies über auf den Satz: *corpus et sanguis Chri-*

1) Einen Einfluss Tertullians, d. h. seiner Abendmahlslehre, auf den Schriftsteller dieser Zeit wage ich nicht zu behaupten. Nur das werde bemerkt, dass die Beziehung von Luk. 15, 23. auf das Abendmahl, welche bei Tertull. etwas schärfer hervortritt, als bei August., darnach aber verschwindet, bei Pasch. zum ersten Male wieder zum Vorschein kommt.

2) Was ist Ursache, dass unsere Zeit, die so manche kirchenhistorische Monographie hervorgerufen hat, noch kein umfassendes Werk über Paschasius aufzuweisen hat? Wäre er's nicht werth? Ich meine doch.

3) *C.* 14, 5. Dem Priester Plecgils ist die Hostie in der Gestalt eines Knaben sichtbar geworden, und hierauf in die frühere Gestalt *(in formam priorem)* zurükgekehrt. Das Herrliche an diesem Ereigniss ist, dass der allmächtige Gott *ita se praebere dignatus est visibilem, et non in figuram agni ut aliis quibusque, sed in formam pueri.*

sti in figura panis et vini manet (1, 2), so ist die Uebersetzung: sie verbleiben in der Gestalt von Brod und Wein, sehr bald gewonnen. Aber wie ist das zu denken? In der obigen Stelle ist die *figura agni* eben so gewiss nur eine angenommene Gestalt, als die *forma pueri*, denn weder Lamm noch Knabe ist unser Herr; ist also auch die *figura panis* eine solche? Dann ist kein Brod mehr da, das einzig Gegenwärtige ist der Leib, aber er trägt die Gestalt des Brodes. Für diese Auffassung scheint ausser dem *Nihil aliud* zu sprechen, dass an einer andern Stelle er *figura* als Gegensatz von *res, proprietas*, und *natura* setzt[1]), und eben so ein anderes Mal *naturale corpus* und *figura ejus*[2]). Aber Pasch. hat noch einen andern Gebrauch des Wortes, eben jenen tertullianisch-augustinischen, nach welchem *figura* so viel besagt als Typus oder Symbol. Er ist nicht selten, hier einige Beispiele: Die Opferung des Passahlammes war *figura passionis Christi*, das Manna *typus escae corporis Christi*, das Wasser aus dem Felsen *fig. sanguinis* (5, 1 cf. 2), Melchisedek *in figura praetulerat panem et vinum* (10, 2); vom Brode wird gesagt: *nihil ad fig. manifestius, nihil ad mysterium evidentius* (10, 1), und nun folgt die altbekannte Körnersymbolik, und dann: *et figura veritatis in mysterio approbatur.* So werden wir erkennen, dass der Sinn des Satzes, Christi Leib sei *in figura* gegenwärtig, auch der sein könne: in oder unter

---

1) *Ep. ad Frudeg. p.* 1632 *C.* Der Verf. spricht von Denen, welche leugnen, dass der wirkliche Leib zugegen sei, *et si corpus non sunt, in figura carnis et sanguinis haec dicuntur*, und sagt dann: *totum quod est Christus praedicatur non in figura sed in re et proprietate atque in natura.*

2) *C.* 14, 4. Die Rede ist von einem Greise, welcher *dicebat non esse naturale corpus Christi panem illum quem sumimus, sed figuram ejus esse.* Und bald nachher: *secundum veritatem et non secundum figuram.*

dem Symbol des Brodes. Dann aber — das Symbol kann nicht abwesend sein, es ist ja das Sichtbare, das dem Betrachter den Gedanken des Unsichtbaren erwecken soll — dann also ist vom Brode nicht nur die Gestalt, das Wesen selbst ist da, der aus vielen Körnern zur Einheit verbundene Körper ist vorhanden, und deutet die Einheit des mystischen Leibes Christi mit ihm dem Haupte an. Wo aber ist dann der Leib, der wirkliche und lebendige, den Maria geboren, und der am Kreuze gelitten hat? Es bleibt nur übrig, dass er entweder gar nicht da, oder zugleich mit dem Brode zugegen sei, was dann am füglichsten so vorgestellt werden möchte, dass er in dem Brode anwesend sei; und so sagt wirklich Pasch. einmal: *ipse idemque sanguis jam erat in calice qui et in corpore, sicut et corpus vel caro in pane (in Matth. p.* 1093 *E.)* und da soll schwer sein, das *in pane* anders zu verstehen, als das *in calice* und das *in corpore.* Doch Pasch. hat ja diesem Gegenstande in seinem Buche *proprium capitulum* gewidmet, *ut hoc mysterium et veritas intelligatur, nec tamen figura esse negetur (ad Frud. p.* 1621 *D.)*, seine Meinung muss also schon hiernach die sein, dass das im Abendmahl Empfangene ein zweifaches sei, der wirkliche Leib Christi und zugleich Symbol, während die von ihm zu widerlegenden Gegner nur das zweite zugestehn. Jenes *Capitulum*, C. 4 des Buches, führt nun wirklich den Gedanken aus, dass *figura* und doch zugleich *veritas* vorhanden sei, es gesteht zu, dass *omnis figura alicujus rei figura,* und — nicht deutlich ausgesprochen — dem Begriffe nach ein Unterschied zwischen beiden sei, lehrt aber dann, dass hier zugleich *veritas* und *figura* sei, die *figura* das äusserlich Wahrgenommene, die *veritas* das, was innerlich — d. h. nicht: im Geiste, sondern unter dem Sichtbaren verborgen — erkannt oder geglaubt werde [1]. Nicht jede *figura* nämlich sei

1) *Si veraciter inspicimus, jure simul veritas et figura dicitur,*

umbra vel falsitas, so sei nach Hebr. 1, 3. der Sohn Gottes nach seiner Menschheit ein blosses Bild (*fig. vel character*) der Gottheit, nach seiner höhern Natur aber mit ihr gleichen Wesens, und die ganze Person, zugleich *figura* und *res figurae*, der eine und wahre Gott Christus. Eben so die *signa litterarum*, die zugleich *litterae* heissen und seien, kurz, es sei im Abendmahle Etwas, was zugleich äusserlich *figura*, Symbol, innerlich aber die Wahrheit des Symboles sei, d. h. die Sache selbst. Ueber dies „innerlich" erklärt er sich auf keinem Punkte näher; bis hierher aber zeigt sich eine Vorstellung, die der des Irenäus nicht unähnlich ist, ein Dualismus ganz unleugbar. Ist aber dies die wahre Meinung, so fragt sich, wie das *Nihil aliud* bestehen könne, oder wenn wir dies als blosse Form für *hoc ipsum* denken möchten, das *nonnisi* und das *nihil praeter*, die eine solche Fassung nicht gestatten?

2) *Species.* Bei Ambrosius scheint dies Wort eher das Wesen oder die Natur eines Dinges als die blosse Gestalt zu bedeuten (Abendm. S. 468), bei Gaudentius konnte es die letztere sowohl bezeichnen als den Begriff der Gattung (das. S. 477), bei Isidorus ist der Begriff der Gestalt wohl der wahrscheinlichste. Bei Paschasius ist es nicht häufig, in der besprochenen Mähr vom Priester Plecgils (14, 5) sind die Ausdrücke: *in pristinam speciem verti* und *in formam remeare priorem* vollkommen gleichbedeutend, *forma* ist Gestalt, also auch *species.* Im alten Testament war zwar nach 1 Kor. 10, 3 f. die gleiche Speise und der gleiche Trank, aber *necdum in re sed in specie ac figura* (5, 3), hier stehen *res* und *species* einander gegensätzlich gegenüber, die Sache war noch nicht

---

ut sit figura vel character veritatis quod exterius sentitur, veritas vero quicquid de hoc mysterio interius recte intelligitur aut creditur. Weshalb der bisher fern gebliebene Begriff des *character* hereingetreten sei, zeigt sich sogleich.

vorhanden, nur die *promissio veritatis; species* ist hier nicht die Gestalt der gegenwärtigen Sache, sondern das, was die zukünftige abbilden soll, mithin kaum wesentlich verschieden von der daneben stehenden *figura*, also Typus oder Symbol. Wenn es daher heisst: *sub specie panis visibili nihil aliud quam caro porrigitur* (10, 1. vergl. 3, 2.), so werden wir nicht denken: unter der Gestalt des nicht vorhandenen Brodes, sondern einstimmend mit dem, was der Gebrauch von *figura* uns gelehrt, auch hier den Sinn finden, das wirkliche Fleisch sei zwar da, aber auch das Brod in Wirklichkeit, Symbol und Sache in Einem, jenes wahrnehmbar und dieses darunter verborgen; und auch wenn von Christus gesagt ist, dass er am Kreuze *in specie servi* war (1, 3), es nicht so deuten, als sei er der *servus* nicht, sondern unter der äusseren Erscheinung des Knechts die Gottheit gegenwärtig denken. Es hätte nicht Noth gethan, dass Pasch. die zwei Ausdrücke *species* und *figura* brauchte, einer von beiden hätte wohl genügt, aber er fand beide vor, und wandte beide an.

3) *Sacramentum.* Auch dies Wort wird verschiedentlich gebraucht. Nur einmal bezeichnet es ein Mittel der Heiligung, was es vermöge seiner Ableitungsendung wohl bedeuten kann[1]). Name für das Abendmahl ist es in den Ausdrücken *Sacram. dominici corporis et sanguinis* (2, 1), *sacr. altaris* (6, 2); es fragt sich aber, was dadurch ausgedrückt sein solle? Er selbst erklärt sich über seinen Sacramentsbegriff C. 3, 1. 2. in offenbarer Uebereinstimmung mit Isidorus, und zum Theil mit dessen Wor-

1) C. 22, 3. Wer das Abendmahl unwürdig empfängt, *judicium dei sumit*, dagegen *si quis peccator est, et jam peccare desiit, ei caro Christi sacramentum efficitur, ut per hoc et ipse ad veram innocentiam redeat cet.* Dass er auch den Gebrauch des Worts zur Bezeichnung des Eidschwurs mit herein zieht, und dem allgemeinen Begriffe unterzuordnen sucht, ist wenig mehr als ein Zeichen, dass er ihn kennt und nicht übergehn zu dürfen meint.

ten, in solcher Weise, dass er sich so aussprechen lässt: Sacram. in allgemeinster Fassung ist jede sinnlich wahrnehmbare Erscheinung, unter deren Hülle etwas Uebersinnliches verborgen ist, und dargeboten wird. Es kann daher ein *sacramentum verbi* geben, welches jede Rede sein wird, welche unter ihrem einfachen Wortsinn einen höheren Sinn verbirgt, *Christus in sacramento loquebatur (ad Frud. p. 1620 A.)*, als er die Abendmahlsstiftung machte, und alle Prophetenpredigt würde sich so nennen lassen, und nicht minder jede Rede, die von göttlichen Dingen handelt, aber nur durch eine tiefere, z. B. allegorische, Auslegung zum Verständniss gebracht werden kann. Ferner *sacramenta actionis*, unter welche alle symbolische und typische Handlungen des A. T. zu rechnen wären, und von Pasch. gerechnet wird, dass Christus *post coenam apostolis hoc tradidit* (20, 1). Desgleichen *sacr. conditionis*, wie die Menschheit Christi war, wo die menschliche Knechtsgestalt die Erhabenheit des Gottmenschen, nur dem Glauben erkennbar, in sich barg[1]). Aber auch *sacramenta rerum*, wenn das Verhüllende eine Sache, und daher auch das Verhüllte eine *res divina* ist. Hieraus geht hervor, zuerst dass Nichts ein *sacramentum* heissen kann, worin nur Offenbares, nichts Verhülltes ist[2]), sodann dass *sacr.* und *veritas* nicht in gegensätzlichem Verhältniss stehen, vielmehr bei jedem *sacr.* die *figura* und die *res* oder *veritas* beisammen sind, der Unterschied von *fig.* und *sacr.* also der ist,

---

1) C. 3, 2. *Fit et Christi nativitas atque omnis illa humanitatis dispensatio, magnum quoddam sacramentum, quia in homine visibili divina majestas intus ob consecrationem nostram ea quae fiebant secretius potestate sua invisibiliter operabatur.*

2) C. 8, 2. *Si totum visibile fieret, nullum in eo* — dem so eben als *Sacr.* bezeichneten — *mysterium vel secretum esset, nulla fides, nulla vis spiritalis, nulla alia res quam quae oculis et gustui subjaceret.*

dass bei ersterer die *res* zwar nicht abwesend sein muss, aber gewöhnlich abwesend ist, bei letzterem aber dieselbe nicht abwesend sein darf[1]). Ein solches *sacr.* ist denn auch, was im Abendmahle dargeboten wird. Wenigstens wenn das richtig ist, was unter *figura* und *species* sich ergeben hat, so ist da Brod vorhanden als *figura corporis*, aber unter dieser verborgen zugleich der wahre Leib, und also der Begriff des Sacraments erfüllt. Der Leib ist da und wird geopfert und empfangen, aber nicht *nude* und *visibiliter*, sondern *in sacramento* oder *sub sacramento*[2]).

4) *Mysterium.* Paschasius weiss, dass *myst.* das griechische Wort für *sacramentum* ist, und bezeichnet beide Wörter als gleichbedeutend, indem er sie durch *vel* (bei ihm für *sive* im Gebrauch) verbindet (3, 2. 8, 2). Wir dürfen daher wohl erwarten, dass er sie in gleicher Art anwenden werde. Und so thut er. Als Name erscheint das Wort sehr oft, aber fast nie ohne das vorgesetzte Pron. *hoc.* Alle solche Stellen aber nützen zur Begriffsbestimmung Nichts. Eben so wenig solche, wo es nur im biblischen Sinne ein Geheimniss andeutet. Belehrender ist die mehrmalige Zusammenstellung sowohl mit *sacramentum*[3]), als auch mit *figura*[4]), und zwar in solcher Weise, dass die

1) Vergl. *ad Frud.* p. 1630 *C. Haec omnia quae gessit deus homo sacramentum sunt divini muneris et mysterium fidei, nec tamen aliud sunt quam veritas quia sacramenta dicuntur.*

2) *C.* 2, 2. *Corpus et sanguis est domini secundum veritatem, licet in sacramento accipiatur. Ad Frudeg.* p. 1635 *C. Non dedignatur sub sacramento quotidie immolari.* Genannt werden übrigens als *sacramenta Christi in ecclesia*, offenbar die einzigen, *baptismus et chrisme, corpus domini et sanguis*, gerade wie bei Isidorus.

3) Z. B. *ad Frudeg.* p. 1610 *C. Non solum passio domini mysterium est et sacramentum salutis, verum etiam Christi nativitas et incarnatio. — Passionis mysterium* allein C. 19, 3.

4) Z. B. C. 10, 1. *Nihil ad figuram manifestius, nihil ad mysterium evidentius.* Die Rede ist von der Brauchbarkeit des Brodes

Ausdrücke fast nur gleichwerthig sein können, und nur der Ausschmückung wegen angehäuft erscheinen. Sind also jene die sinnlichen Hüllen, unter denen ein Göttliches sich verbirgt, so wird auch *mysterium* es sein, und desshalb kommt auch wenig darauf an, ob jedesmal bestimmt werden könne, in welchem Sinne etwas Wirkliches ihm als Symbol von etwas Göttlichem erscheine, z. B. die *passio* selbst. Ferner sind die Stellen zu beachten, in denen *mysterium* von andern Dingen als vom Abendmahl gebraucht erscheint, z. B. das Halten des Passahmahles vor dem Leiden *in mysterio factum est, ut et umbra veritatem acciperet veritate ostensa, et ipsi deinde ad verám transirent novitatem* (20, 1) oder *David cecinerat in mysterio, quod panis confirmet cor hominis et vinum laetificet*, d. h. was David über Brod und Wein gesagt, darin liegt der höhere Sinn verborgen, in welchem dasselbe vom Brode und Weine des Abendmahls gilt (10, 1), oder der Gebrauch des Adv. *mystice*, das nicht selten erscheint, und in der Regel durch *in mysterio* ersetzt werden könnte, so, dass Wein und Wasser *mystice* vermischt werden (11, 2), d. h. um in ihrer Mischung ein Symbol zu werden von der Einheit Christi und der Gemeine, oder *Joseph. mystice inebriatus est* (10, 1. nach *Gen.* 43, 3), d. h. was von Josephs Trunkenheit berichtet wird, das ist nur eine Hülle, um das hohe Geheimniss von der geistlichen Trunkenheit anzudeuten, die von Christus ausgeht. Nun auf das Abendmahl angewendet, Pasch. nennt es nicht allein *mysterium*, und zwar *myst. corp. et sanguinis* (2, 2), und den Empfang der Stoffe *accipere mysterium* (ebend.), sondern er sagt, dass Christus uns nichts Grösseres *in mysterio* hinterlassen habe, als *hoc baptismique sacramentum* (1, 4), und der

---

zum Symbol. *Ad Frud. p.* 1621 *C. Veritas carnis et sanguinis, in mysterio tamen et figura.*

Sinn kann wohl nur dieser sein, unter Allem, was er in verhüllender Erscheinungsform der Menschheit hinterlassen, sei das grösste, d. h. Köstlichste das Abendmahl mit der Taufe; er sagt, wenn er dasselbe als Opfer und Wiederholung des Kreuzesopfers denkt: *passio Christi in mysterio traditur,* und *Ch. pro nobis mystice immolatur* (9, 1. *cf. in Matth. p.* 1095 *A.*), wenn als Mahlzeit, dass Gott es uns *in mysterio* oder auch *sub mysterio* verleihe, wir es *in myst.* empfangen (4, 1. 7, 2. 11, 2. 5, 2), setzt dem *sumere in myst.* das einstige *palam esse in fruitione* entgegen (*in Matth. p.* 1098 *A.*), und fordert davon, dass es etwas Verborgenes in sich schliesse, weil es ausserdem kein *myst.* sein würde (*ad Frud. p.* 1632 *D.*). Darüber also, dass er unter den vier verschiedenen Ausdrucksformen wesentlich das Gleiche sagen wolle, kann kein Zweifel sein. Und so scheint seine Vorstellung ziemlich klar und einig in sich selbst zu sein: Paschasius denkt im Abendmahle den wirklichen von Maria geborenen Leib Christi gegenwärtig, geopfert und gegessen, aber unter der verbergenden Hülle des Brodes, so dass, was im Abendmahl empfangen wird, zugleich Symbol und die dem Symbol entsprechende Sache ist. Wo aber ist da die Unklarheit, von der vorhin gesprochen wurde? Sie liegt nicht in dem, dass wir uns dies Verhältniss eben so wenig vorstellig machen können, als es zu begründen wissen; sie tritt auch hier noch nicht hervor, wird sich aber auf der Stelle zeigen, wenn wir zu der weiteren Frage übergehen, wodurch in dem, was zuerst nur Brod ist, eine solche Veränderung erfolge?

Wir haben zuerst zu fragen, welchem Begriffe er eine so eigenthümliche Veränderung unterstelle, und dann, von welcher Ursache er sie herleite?

a. Die gebrauchten Ausdrucksweisen sind: 1) *Effici*[1]),

---

1) C. 15, 2. *Sanguis efficitur quod antea vinum et aqua fuerat. Cf.* 12, 1.

was im 4. Jahrh. bei Gaudentius erscheint. Dies Verbum deutet zwar auf eine Verwandelung, wiefern das Werden von Etwas, das zuvor etwas anderes gewesen, sich wohl nur diesem Begriffe unterordnen lässt, spricht sie aber doch nicht in entschiedener Weise aus. 2) *Confici*[1]), von Ambrosius und Isidorus angewandt, die Art des Zustandebringens ebenfalls noch nicht bestimmend. 3) *Transferri*[2]), ohne Vorgang Früherer, aber ein bildlicher Ausdruck für den Begriff der Verwandelung, der schon allein entscheiden würde. 4) *Transfundere*[3]), gleichfalls ohne Vorgang, ein anderes Bild für die gleiche Vorstellung. 5) *Commutari*[4]), bei Cäsarius erscheinend, der bestimmteste Ausdruck für den Begriff der Verwandelung. Und zwar ist das, was umgewandelt wird, *substantia panis*, nachdem also die Umwandelung vollbracht ist, ist eine *substantia* zwar da, aber eine andere, als die des Brodes, das Brod also wesentlich nicht mehr da, und das, was da ist, etwas wesentlich Anderes. Und dasselbe wird auch 4, 1.[5]) ausgesprochen, denn *consecrari* ist da nur ein abgekürzter Ausdruck für *per consecrationem effici*, der schon bei Leo d. Gr. angetroffen wird. Es muss demnach für unleugbar gelten, dass Paschasius eine solche Veränderung vorgehend denke, kraft deren die Substanz des Brods zu sein aufhöre, die des Leibes zu sein anhebe, d. h. Verwan-

1) C. 12, 3. (*p.* 430 *C.*) *In sacramento a malis corpus et sanguis conficitur.*

2) C. 9, 2. *Panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus — transfertur. Cf.* 2, 2. 7, 2.

3) C. 12, 1. *Ipse transfundit vinum in sanguinem.*

4) C. 8, 2. *Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur, ita ut deinceps post consecrationem jam vera Christi caro et sanguis veraciter credatur cet.* 1, 5. steht dafür *demutari.*

5) *Ex substantia panis ac vini mystice Christi corpus et sanguis consecratur. Cf.* 4, 3. 3, 2.

delung im allerstrengsten Sinne. Und zwar Verwandelung durch einen göttlichen Schöpferakt, also Umschaffung. Davon belehrt uns zunächst das gebrauchte Verbum *creari* selbst, das er zu wiederholten Malen braucht[1]), noch mehr aber die Art, wie er seine Behauptung zu begründen sucht. Zwar nämlich behauptet er das gänzliche Unvermögen der *ratio*, das Geheimniss zu erfassen, und fordert nur zur *fides* auf, bemerkt auch, dass *dubietas mentis* vom Verständniss dieses „Sacraments" ausschliesse (1, 6. 4, 3. *in Matth. p.* 1094 *E. sq.*); man würde ihm folglich keinen Vorwurf machen können, wenn er auf die einfache Behauptung, es sei so, wie er sage, sich beschränkte. Aber so ist es nicht, im Gegentheil, er bemüht sich einen wissenschaftlichen Beweis zu führen, des Inhalts, dass wer an Gott glaube, nicht an der Möglichkeit zweifeln könne, dass Gott sobald er wolle, dieses grösste aller Wunder wirken könne; worauf der Schluss dann leicht ist: nun hat er gewollt, also ist es so. Daher beruft er sich nicht allein zu wiederholten Malen auf die Allmacht Gottes, welche wie aus Nichts alle Dinge, so auch aus dem, was ist, ein Anderes schaffen könne, und bezeichnet die Veränderung, durch welche das Brod Leib Christi wird, mit dem bestimmten Worte *creari*[2]) — der Gedanke nicht mehr neu, aber

1) C. 4, 1. *Voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem — potentialiter creari.* 15, 1. *Creatur ex aliquo non qualiscunque sed nova salutis creatura, caro et sanguis Christi.* Die geweihten Stoffe werden als *nova creatura* bezeichnet *in Matth. p.* 1097 *B. ad Frud.* 1621 E., *quod novum creatum est, in Matth. p.* 1099 A.

2) Das Wort *potentialiter*, dessen sich Pasch. C. 4, 1 bedient, hat ein eigenthümliches Schicksal gehabt. Cramer (Forts. von Bossuet V. 1. 249) fand unmöglich, „dieses barbarische und gedankenleere Wort zu übersetzen," Ebrard (Abendm. 1. 413.) entdeckte den ihm zusagenden Sinn darin, „dass Brod und Wein der *potentia* nach Leib und Blut Christi werden, insofern sie die Kraft erhalten, diesen mit dem Communicanten zu vereinigen." Mit Recht wird er von

das Wort bisher noch nicht gebraucht —; sondern er fängt sein Buch gleich in der Weise an, dass er auf den allgemeinen Glauben an die Allmacht Gottes nach und nach den Glauben gründet, dass Gott gleichwie schaffen auch umschaffen könne (C. 1). Auch lasse sich nicht sagen, es geschehe dergleichen, wenn es geschehe, der Ordnung der Natur entgegen, indem vermöge des ursprünglichen Verhältnisses der geschaffenen Natur zu ihrem Schöpfer ihre wahre Ordnung die sei, unbedingt und in jedem ihrer Theile zu sein und zu werden, was Gott in jedem Augenblicke wolle, dass sie sei und werde. Zu mehrerer Bekräftigung wird dann auch auf die Wunder hingewiesen, sowohl die des alten und neuen Testaments überhaupt als, wie Ambrosius schon gethan, insbesondere auf die der Wasserverwandelung, der Speisevermehrung, und der Zeugung des irdischen Leibes Christi im jungfräulichen Leibe der Maria, um aus dem letzten den Schluss abzuleiten, dass der dies vermocht, auch die Erschaffung desselben Leibes aus dem Brode müsse wirken können (*C.* 1, 2. 3. 5. 4, 3. 7, 2. *ad Frud. p.* 1620 *A*) [1]. Aber er begnügt sich nicht, im Allgemeinen auf die Schöpferkraft Gottes hinzuweisen, er geht in nähere Bestimmung ein, indem er auf das schaffende Wort aufmerksam macht, welches gewissermassen zwischen den Willen des Schöpfers und das zu schaffende Werk in die Mitte tritt; dies Wort aber ist kein anderes, als das

---

Kahnis (Abendm. 227) desshalb getadelt, aber auch dieser giebt dem Worte eine Bedeutung, welche nach dem Ganzen der paschasischen Darstellung sich nicht rechtfertigen lassen wird („ein Akt, in dem das Schaffen der Potenz nach gesetzt ist, also nicht Schaffen in des Wortes entwickeltem Sinne"); erst Dieckhoff (Abendm. S. 17) fasst es richtig, nämlich gleichbedeutend mit dem C. 8, 2. vorkommenden *efficaciter*. Es ist, was im N. T. ἐν δυνάμει ist, Andeutung, dass das Geschehende eine Kraftwirkung sei.

1) Diese wirkende Allmachtskraft erhält C. 1, 3. den Namen *gratia creatoris*, den ihr zuvor Ambrosius gegeben hatte.

Wort Christi selbst: das ist u. s. w., welches bei der Stiftung ausgesprochen wurde, und bei jeder neuen Feier wiederholt wird [1]). Daraus aber geht sofort die Folgerung hervor, zuerst in verneinter Weise, dass nicht der weihende Priester es ist, welcher den Leib Christi schafft, was zu der Ungereimtheit führen würde, dass er der Schöpfer seines Schöpfers würde [2]), und sodann die Bejahung, dass wie der Schaffende so der eigentliche Darreichende kein Anderer ist als Christus selbst [3]). Daraus aber folgt nothwendig auch die gänzliche Unabhängigkeit des Sacraments von der Persönlichkeit des Priesters, also auch namentlich von dessen sittlicher Würdigkeit oder Unwürdigkeit, worüber der Schriftsteller sich Cap. 12. mit grosser Umständlichkeit verbreitet. Doch nicht nur Gottes Macht und Christi Wort, auch der heilige Geist ist wirksam bei Hervorbringung des Wunders, so dass der Verf. das Werk der Dreieinigkeit selbst zuschreiben kann [4]). Er hat aus Maria den Herrn gezeugt, er ist es auch, der durch seine wunderbare Macht bewirkt, dass in der Abendmahlsfeier

1) C. 2, 2. *Sensibilis res virtute dei per verbum Christi in carnem ipsius et sanguinem divinitus transfertur.* 15, 1. *Non aestimandum est quod alterius verbis, quod ullius alterius meritis, quod potestate alicujus ista fiant, sed verbo creatoris quo cuncta creata sunt visibilia et invisibilia. Cujus ergo potentia creata sunt prius, ejus utique verbo ad melius recreantur, quia nemo creator alicujus rei aut recreator nisi unus deus catholice praedicatur. ib.* 2. *in hoc quippe verbo (hic est calix cet.) sanguis efficitur quod ante vinum et aqua fuerat.*

2) C. 12, 2. *Sacerdos non ex se dicit, quod ipse creator corporis et sanguinis esse possit, quia si hoc posset, quod absurdum est, creator creatoris fieret.* Doch kennt Pasch. schon eine solche Meinung Einiger, die er ein *fornicari a deo* nennt (12, 4.)

3) C. 8, 3. *Neque ab alio quam ab ipso Christo pontifice porrigitur cet. Quis enim carnem ipsius et sanguinem nisi ab ipso jure percipit, cujus est caro? Cf.* 12, 1. 15, 2. *in Matth.* p. 1095 *D.*

4) C. 13, 1. *Nihil dubitandum ubi deus trinitas jure opifex creditur.*

das Brod zum Leibe Christi wird [1]). Irrthümlich aber ist es, wenn von diesem Hereinziehen des heiligen Geistes Veranlassung zu der Behauptung genommen wird, dass dem Verfasser weniger die Veränderung der Wesenheit als die heiligende Kraft am Herzen liege. Man wird nur die Stellen anzusehen brauchen, um zu erkennen, dass der *spiritus* da nicht als der Heilige und Heiligende in ethischer Beziehung, sondern als der Schaffende zu fassen, das Beiwort *sanctus* wesentlich müssig ist. Das Bedürfniss, ihn herein zu ziehen, lag in dem Wunsche, die ganze Dreieinigkeit im Schöpfungsakte der Consecration zu finden, die Berechtigung aber für Pasch. in den längst feststehenden Worten des Messkanon. Wie endlich der Schriftsteller sich den Hergang vorstelle, durch welchen das, was zuerst Brod war, nicht nur Fleisch, sondern auch dasselbe Fleisch werde, und an zahllosen Orten werde, und tagtäglich wieder werde, welches vor Jahrhunderten Christi eigenes gewesen, eine für jedes Denken unerreichbare Vorstellung, das dürfte schwerlich zu ermitteln sein. Denn was erfahren wir, wenn er uns sagt, es geschehe *intelligibiliter* (2, 2)? Kaum Mehr als Nichts, höchstens dass es nicht sichtbarer Weise geschehe, das Geschehen blos vom *νοῦς* erkannt werde; aber das ist eben, woran es fehlt. Eher können die Zusammenstellungen, die er macht, mit dem Mehlvorrathe der Wittwe von Zorpath, mit den Oelkrügen Elisa's, insbesondere aber mit dem Wunder der fünf Brode, einiges Licht darbieten. In allen diesen Wundern ist es eine Vervielfältigung des immer gleichen Stoffs, worin sich die Allmacht offenbart; in gleicher Weise wohl auch der Leib Christi, er bleibt

1) C. 3, 4. *Spiritus sanctus qui hominem Christum in utero virginis sine semine creavit, etiam de* [*etiamsi ipse*, was bei *Mart.* ohne Variante steht, kann nicht das rechte sein] *panis ac vini substantia carnem Christi et sanguinem invisibili potentia quotidie per sacramenti sui sanctificationem operatur. Cf.* 4, 1. 3. 7, 1. *ad Frud. p.* 1631 *AB.*

immer einer, aber vermehrt sich doch durch einen Akt der Allmacht ins Unendliche. Aber der Unterschied bleibt doch, dass dort das Mehl, das Oel, das Brod in seinem Wesen dasselbe bleibt, nur wunderbarer Weise sich ersetzt, hier aber das Vervielfältigte in oder mit einem Stoffe ganz anderer Art vervielfacht wird. Die Frage, wie ein solches Vielfach- und Allenthalbensein des Leibes Christi möglich sei, macht ihm natürlich keine Sorge, schon der Gedanke: es ist ein Wunder, hilft ihm über jede Sorge hinweg, noch mehr aber: *disce quia deus spiritus inlocaliter ubique est* (8, 2). Nun ist *totus Christus deus*, also *spiritus*, also *inlocaliter ubique;* zum *totus Christus* gehört auch sein Fleisch, also ist auch dieses raumlos allenthalben.

Für unser Denken entsteht nun hier eine Schwierigkeit. Der erste Satz: Was wir im Abendmahl empfangen, ist Christi von Maria geborner Leib, wir mögen ihn glauben oder nicht, ja wir mögen die Möglichkeit der Sache begreifen oder nicht, als Satz enthält er keinen Widerspruch. Der zweite: Was wir im Abendmahl empfangen, das ist ein zweifaches, als Brod Symbol des Leibes Christi, und zugleich dieser selbst, kann viel Unbegreifliches für uns haben, einen Widerspruch enthält er weder in sich selbst, noch mit dem ersten, denn was dieser uns sagt, enthält er auch, nur noch Etwas dazu. Der dritte aber: durch die göttliche Schöpferkraft wird die „Substanz“ des Brodes umgeschaffen in den Leib des Herrn, hebt geradezu den zweiten auf. Denn ist die Substanz des Brodes noch vorhanden, so ist sie nicht umgeschaffen, ist sie umgeschaffen, so ist sie eben nicht mehr da, und also auch kein Zweifaches, Nichts, was Symbol sein könne, Nichts, was aus vielen Körnern zur Einheit zusammen gegangen sei, es ist nur Eins noch da, nicht das Symbol des Leibes, sondern dieser selbst. So muss uns denn scheinen, es könne nur entweder der zweite oder der dritte, nicht aber beide zugleich festgehalten wer-

den. Paschasius hat sich so wenig bemüht, diese Schwierigkeit zu lösen, dass er sie nicht einmal erkannt zu haben scheint. Seine Frage ist nicht sowohl: Wie kann das Brod zugleich Leib Christi, oder das, was Brod gewesen, anstatt dessen der Leib Christi sein? Diese Fragen sind für ihn durch den Gedanken an die schaffende und umschaffende Kraft Gottes insofern abgethan, als er sich selbst und Allen zumuthet, im Glauben sich zu beugen vor dem grossen Wunder. Seine Frage ist erstlich: Wie mag das zugehn, dass das, was der Leib Christi ist, doch 1 Kor. 11, 26 — 28 noch als Brod bezeichnet wird? Und die Antwort? Stände er im Bewusstsein des obigen zweiten Hauptsatzes recht fest, so könnte sie nur lauten: Das zu Essende ist ein Zweifaches, Brod und Leib, und mag auch das Beste sein, um jeden Irrthum auszuschliessen, es nach dem Vorzüglicheren zu benennen, so muss doch auch erlaubt sein, es nach dem immer noch vorhandenen Geringeren zu nennen. An diese aber denkt er nicht, sondern weist statt dessen darauf hin, dass Christi Fleisch und Blut doch wegen ihrer ernährenden und erfreuenden Eigenschaften bildlicher Weise (*typice*) als Brod und Wein bezeichnet werden können (Cap. 16). Was wir daraus lernen, ist, dass von den beiden einander aufhebenden Sätzen wirklich der eine den andern, und zwar der dritte den zweiten aufgehoben hat, dass der Gedanke der Verwandlung lebendiger und kräftiger vor seinem Bewusstsein steht, als der des *sacramentum*, das zugleich *figura* und *res figurata* ist. Der Dualismus ist in ihm noch da, aber der Metabolismus hat das Uebergewicht über ihn, und ist der eigentliche Inhalt seines Vorstellens. Eben dies aber macht ihm eine zweite Frage nothwendig, auf die er gar nicht kommen könnte, wenn der andere Satz in seinem Gemüthe überwöge, die Frage: Was ist Ursache, dass die Verwandlung nicht in der Art geschieht, dass der Leib Christi für uns sichtbar,

überhaupt wahrnehmbar werde? Stände er fest im Dualismus, so könnte er antworten, wie er bisweilen wirklich thut: weil das Wesen des *sacramentum* dadurch aufgehoben werden würde, das ja eben dieses ist, dass das Höhere und Uebersinnliche in dem Niederen und Sinnlichen verborgen sei. Nun aber stellt er eine Anzahl anderer Gründe auf, nämlich erstlich, weil es der sinnlich nach Gestalt und Geschmack wahrnehmbaren Veränderung nicht bedarf. Es ist ja doch nicht mehr das, was erscheint, und würde nicht mehr das Fleisch und Blut Christi sein, auch wenn es Farbe und Geschmack von diesen an sich trüge, als es wirklich ist[1]). Zweitens, es würde der menschlichen Sitte zu stark entgegen sein (*durius esset contra consuetudinem humanam*), das in seine eigene Farbe und Geschmack verwandelte Fleisch des Menschen Christus, obwohl das Fleisch des Heiles, und den in *cruor* verwandelten Wein zu empfangen (10, 1). Aber, wenn man einmal auf dergleichen Grübeleien eingehn will, empfangen wir es denn desshalb weniger? Machen denn Farbe und Geschmack das Wesen aus, so dass, wenn einmal Menschenfleisch und Menschenblut zu geniessen unserer Sitte entgegen ist, der Anstoss wegfällt, wenn Geschmack und Farbe fehlen? Heisst das nicht doch nur so viel als: wir sollen getäuscht werden, so dass wir nicht merken, was wir wirklich zu uns nehmen? Ein anderes Mal drückt er den gleichen Grund noch stärker aus: *quia Christum vorari fas dentibus non est* (4, 1); aber auch da ist zu fragen: thun wir es nicht doch? Eins von Zweien ist ja doch nur möglich, entweder was wir essen, ist Christi Leib oder er ist es nicht. Ist es derselbe nicht, dann fällt jeder Gedanke des *Nefas* weg, ist er es

1) C. 10, 1. *Sapientia dei patris maluit hoc mysterium in speciem panis ac vini permanere, quam in colorem ac saporem carnis et sanguinis demutari, quia nec hoc est jam quod videtur, nec fieret illud amplius ut esset caro et sanguis quam ut percipitur.*

aber, und wird, was wir empfangen, in der That gegessen, dann tritt das *dentibus vorari* ein, es sei die äussere Erscheinung, welche sie auch wolle. Dem soll nun freilich durch das *spiritaliter comedere* (wovon unten) abgeholfen werden, aber wird's nicht dennoch eine Täuschung sein? Drittens, es geschieht um der Heiden und Ungläubigen willen, denen es lächerlich oder abscheulich erscheinen würde, dass die Christen Fleisch und Blut eines getödteten Menschen zu sich nähmen (13, 1. 2). Aber Eins ist doch nur möglich, entweder wir sagen ihnen nicht, was wir geniessen, dann ist's Verleugnung unsers Glaubens, oder wir sagen's ihnen, dann werden sie's entweder glauben oder nicht. Glauben sie's, so ist der Anstoss wieder da, glauben sie es nicht, so wird der Spott nur grösser werden, dass wir Brod essen und Fleisch zu essen meinen. Viertens, dieser nur verborgene Genuss soll unsre Sehnsucht nach der Ewigkeit anfachen, wo wir keines Opfers mehr bedürfen, und in vollkommener Anschauung uns an Christus sättigen (13, 2), endlich aber fünftens und vornehmlich, es soll zur Stärkung unsers Glaubens und Erhöhung seines Verdienstes dienen[1]). Hierdurch unterscheidet sich nun das Geschehende auch vom *miraculum*. Ein Wunder ist es, denn es geschieht durch Gottes Macht, und kann von unserm Verstande nicht begriffen werden, aber es unterscheidet sich von allen Wundern erstlich in sich selbst dadurch, dass die Allmachtwirkung nicht wie bei diesen sinnlich wahrnehmbar wird, sondern verborgen bleibt, eine die Sinne berührende Veränderung durchaus nicht eintritt, sodann aber auch nach seinem Zwecke, wiefern das *miraculum* den fehlenden Glauben

---

1) C. 1, 5 *Visu corporeo et gustu propterea non demutantur, quatenus fides exerceatur ad justitiam, et ob meritum fidei merces in eo justitiae consequatur. Cf.* 10, 2. 13, 1. 2.

wecken, das Abendmahlswunder aber den vorhandenen stärken soll (13, 2. 1, 5).

Anm. 3. Die Darstellung C. 14, 4: *Deus scit humana natura quia non potest vesci carnibus crudis, et propterea transformavit corpus suum in panem et sanguinem suum in vinum his qui illud fide suscipiunt*, scheint, abgesehn von ihrer Roheit, das Verhältniss auf den Kopf zu stellen, hat aber doch auch eine Seite, von der sie richtig genannt werden muss. Das Brod ist seiner Substanz nach umgewandelt, aber an Farbe, Geschmack u. s. w. hat es keine Veränderung erfahren. Der Leib Christi ist in seinem Wesen unverändert, aber die Gestalt, in welcher er gesehen wird, ist die des Brodes. Das ist recht eigentlich *transformatio*, streng genommen nicht *in panem*, aber doch *in figuram panis*. Pasch. scheint aber eine Meinung zu kennen oder doch für möglich zu halten, welche allem Augenscheine trotzend das Fleisch und das Blut *sic ipsa esse absque mysterio et sacramento, nec in figura ex parte sumendam* setzt (*ad Frud. p.* 1620 *E.*); was freilich schwer zu fassen wäre.

Von den Stoffen wendet sich die Untersuchung zu dem, was damit geschieht, oder zu der Feier des Abendmahls. Die Gegenwart der Engel bei derselben, welche Gregorius d. Gr. zuerst behauptet hatte, wird hier auf Hebr. 1, 14. gestützt, und gelehrt, dass Alles *in sacramento per angelos* vollzogen werde und geschehe (8, 3. 12, 3 *p.* 430 *D.*). Es ist aber das, was geschieht, wie in der ganzen Kirche, so auch bei Paschasius, ein Zweifaches, die Opferung und der Genuss. Ueber beide ist er bei weitem weniger ausführlich, als über die Wesensfragen. Das Bedürfniss ist geringer. Was das Opfer anlangt, wer zweifelte wohl daran, dass das Abendmahl ein Opfer wäre, und Christus darin geopfert würde? So war kein Bedürfniss des Beweises. Christus wird geopfert, täglich geopfert, *veraciter*, aber *in mysterio* oder *mystice*, das ist, was die reine Handlung anlangt, Alles, was darüber zu sagen war, und dieses wird gesagt (1, 2. 2, 3. 4, 1. 9, 1. *ad Frud. p.* 1635 *C.*), der Gedanke, dass Christi Leib der himmlische Opferaltar sei (8, 2), ist so beschaffen, dass man kaum

annehmen kann, der Schriftsteller meine ihn eigentlich. Ueber den Zweck, für den die Opferung erfolge, war am Ende auch nicht Viel zu sagen. Es geschieht *pro mundi vita* (1, 2. 4, 1). Christus hatte gesagt, er werde sein Fleisch geben *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* (Joh. 6, 51), dass er hier es gebe, ist, was im ganzen Buche bewiesen wird, giebt er es also, so giebt er's für das Leben der Welt; dass das Geben ein Geben zum Opfer sei, wird vorausgesetzt, dadurch ist der Schluss herbeigeführt. Christus wird täglich geopfert, Christus ist das Lamm, das der Welt Sünde trägt oder wegnimmt (*tollit*), also: das Lamm wird jeden Tag geopfert, und trägt in seinem Opfer die Sünden der Welt, und tilgt ihre Schuld. So muss es feststehn, das tägliche Messopfer geschieht für die Sünden der Welt, und ist ein Sühnopfer zu Austilgung ihrer Schuld [1]). Aber wesshalb täglich? Weil wir täglich sündigen, wenigstens leichtere Vergehungen uns zu Schulden kommen lassen [2]).

Der Genuss. Dass im Abendmahle Christi Fleisch und Blut empfangen und genossen werde, ist kein Gegenstand der Verhandlung mehr, doch sind noch einige darauf bezügliche Fragen zu erörtern. Zuerst: wesshalb wird nicht nur Christi Fleisch gegessen, sondern auch sein Blut getrunken? Und wesshalb das Mysterium nicht nur mit Brod gefeiert, sondern auch mit Wein? Genau genommen sollten das nicht mehr zwei Fragen, sondern nur eine sein; dass

---

1) C. 9, 2. *Quotidie tollit peccata mundi, lavatque nos a peccatis nostris quotidie in sanguine suo, quum ejusdem beatae passionis ad altare memoria replicatur. Cf.* 22, 3.

2) C. 9, 1. Für das Tägliche giebt Pasch. nur diesen einen Grund, das *pro multis caussis* kann sich nach der Ausführung nicht auf das *quotidie*, uur auf die *iteratio* beziehn. — Nur als Fehler der Ausdrucksweise darf wohl angesehen werden, dass C. 7, 2., grammatisch betrachtet, der Leib Christi als der fürsprechende himmlische Hohepriester bezeichnet wird. Die Stelle soll aus Augustinus sein.

Pasch. doch noch jede für sich behandelt, davon kann die Ursache wohl nur in dem Ueberrest von Unklarheit gefunden werden, vermöge dessen er im Abendmahle gewissermassen die ursprünglichen Stoffe hat und doch auch wieder nicht hat. Die erste dieser Fragen kommt nur gelegentlich zur Sprache; er behandelt nämlich C. 19 die Frage, wesshalb dem Kelche ein Theil der Hostie beigemischt werde[1]? Der Hauptgrund aber ist, weil weder das Fleisch ohne Blut noch das Blut ohne Fleisch empfangen werden soll, und auf diesen Satz bezieht sich alles Folgende. Das Fleisch nämlich wird genossen, um unser Fleisch zur Unsterblichkeit zu nähren (darauf ist zurück zu kommen, wo von den Wirkungen des Genusses zu sprechen ist), das Blut aber, um die Seele, die im sündigen Blute befindlich ist, zu erneuern, und so durch den zweifachen Genuss den ganzen Menschen nach Leib und Seele heil zu machen. Wozu noch das kommt, dass der Kelch ein Symbol des Leidens Christi ist (Matth. 20, 22. 26, 39), von diesem aber sein Fleisch sowohl als sein Blut betroffen worden ist; daher nun auch das Symbol des Leidens beide in sich schliessen muss[2]. Die Antwort auf die zweite Frage möchte sich schwer auf klare Begriffe bringen lassen, denn hier wird nicht nur die mehr bekannte Symbolik des Brodes und des Weines vorgetragen, sondern auch die bildlichen Aussprüche herein gezogen, in denen Christus sich als Brod, als Weinstock, als das in die Erde fallende Weizenkorn bezeichnet und dergl., und das Hinundherschwanken in diesem Bilderkreise giebt dem Denken nirgends einen

1) *Ut quid in sanguine Christi fragmen corporis admisceatur?*

2) Auch C. 21, 1. sagt er: *per calicem passio domini designatur*, und findet darin den Grund, wesshalb sowohl kein anderes Gefäss als ein Kelch angewendet, als auch dieser Theil des Ganzen stets der Kelch genannt werde, damit nämlich der Kelch des Leidens Christi dem Bewusstsein stets vergegenwärtigt werde.

bleibenden und festen Anhaltpunkt. Die Hauptfrage aber ist: wie wird genossen? Oder eigentlich: wie soll genossen werden? Die immer wiederkehrende Antwort ist: *spiritaliter*, wofür auch ein Paar Mal (*C.* 2, 2. *in Matth. p.* 1098 *E.*) *intelligibiliter* erscheint. Alles, was *in hoc sacram. celebratur*, sagt er, ist *spiritale* (*ad Frudeg. p.* 1625 *B.*), das Ganze muss *spiritaliter* (oder *in spiritu*) verstanden werden (10, 1. *p.* 421 *D. in Matth. p.* 1098 *E.*); wir essen und trinken *spiritaliter* (5, 1. 3 [1]): 10, 1) [2]). Die Hauptstelle aber lautet so: *Disce aliud gustare quam quod ore carnis sentitur, aliud videre quam quod oculis istis carneis monstratur. Disce quia deus spiritus inlocaliter ubique est. Intellige quia spiritalia haec sicut nec localiter sic utique nec carnaliter ante conspectum divinae majestatis in sublime feruntur* (8, 2). Wenn Wörter schon Begriffe wären, so wären wir hierdurch weit gefördert. Nun aber nicht. Denn was soll geistlich essen, geistlich trinken sein? Und was ein geistliches Fleisch, ein geistliches Blut? Nicht was wir darunter denken wollen oder können, ist die Frage, sondern was Paschasius gedacht? Spräche er nicht von einer Handlung, bei der etwas Essbares wirklich gegessen wird, wir verständen ihn wohl, wie wir Joh. 6. verstehn, oder wie er selbst nach Augustinus es versteht [3]), d. h. wir urtheilten, dass seine Rede schlechthin bildlich sei, er ein geistiges Verhältniss gewisser Aehnlichkeiten halber mit dem Akte des Essens vergleiche. Nun aber steht die Sache so: Im

1) Hier zum Ueberfluss noch eine Textunsicherheit. Es fragt sich, ob zu lesen sei: *bibimus spiritaliter et comedimus spiritalem Christi carnem* oder *spiritaliter*.

2) Das *interius voratur* C. 13, 1. kann auch den Sinn haben, dass das Essen unter der Hülle des Brodes erfolge.

3) C. 6, 1. *Hoc est manducare illius carnem et sanguinem bibere, si in Christo maneas, et Christus in illo qui percipit digne manere possit.*

Abendmahle ist ein Stoff, der ohne allen Zweifel gegessen, d. h. derselben Behandlung unterworfen wird, die wir tagtäglich essen nennen. Ist der nun Christi Fleisch, wie Pasch. uns lehrt, und ist das Essen, das wir vollziehn, ein sinnlicher Akt und kein geistlicher, so wende er sich wie er wolle, ein *spiritaliter manducare* kommt nicht heraus, denn eine und dieselbe Sache kann nicht zugleich *carnaliter* und *spiritaliter* gegessen werden. Entweder also das Letztere findet gar nicht statt, oder das Brod ist nicht Christi Leib, dann aber bleibt für seinen Standpunkt nur der Dualismus übrig, das Brod als Symbol wird *carnaliter*, der Leib *spiritaliter* gegessen. Dann aber, wie oben schon gesehn, ist keine Verwandlung vorgegangen. Die obige Hauptstelle scheint darauf zu führen, aber Beständigkeit findet nun nicht mehr Statt, und was wir unter der *caro spiritalis* denken sollen, lehrt er uns so wenig, als wie sie *spiritaliter* gegessen werde. Es ist für ihn so undenkbar, wie für jeden andern Menschen. Mit dieser Vorstellung aber hängt zusammen, was er über die typischen Speisen des alten Bundes und über die Speise der Engel sagt. Bekanntlich wird das Manna in den Psalmen als Engelbrod bezeichnet (Ps. 78, 25). Nun stellt dies Paulus in typische Parallele mit dem Brode des Abendmahls, sein *τὸ αὐτὸ* aber verstand man gegen den Zusammenhang als *τὸ αὐτὸ ἡμῖν*, also: Israel hat Engelbrod gegessen, wir essen im Abendmahl, was Israel gegessen hat, also ist das Brod im Abendmahle Brod der Engel, also 1) auch die Engel essen Christi Fleisch, und 2) die Engel können nicht anders als *spiritaliter* essen, also auch wir nur so, und wer von Israel die himmlische Speise der Engel wirklich gegessen hat, der hat sie *spiritaliter* gegessen (5, 1. vergl. 21, 4. *in Matth. p.* 1100 *e*). Wie nun aber in der Gegenwart? Kann *spiritaliter* essen, wer selbst nicht *spiritalis* ist? Und ist nicht derer eine gar grosse Zahl, die es in durchaus un-

würdigem, ungöttlichem Sinne empfangen? Dass diese alle sich es zum Gerichte, und zwar zur Verdammniss essen, ist unserm Schriftsteller desshalb unbezweifelt sicher, weil nicht der Priester, sondern Christus der Austheiler ist, und dieser *virtute majestatis suae interius cui ad remedium cuique ad judicium tribuatur divinitus discernit* (8, 3). Aber zu fragen bleibt, ob dieser auch den Leib des Herrn empfange? Schon oft ist diese Frage als der Prüfstein angesehen worden für den Glauben an die Gegenwart des Leibes im Abendmahle. Und sie ist es. Denn wenn die Kraft des ausgesprochenen Wortes die Wirkung nach sich zieht, dass der Leib Christi entweder an die Stelle oder in Vereinigung mit dem Brode des Altars tritt, so kommt vom Augenblicke der Weihung an vom Altar Nichts mehr in die Hand des Priesters und Nichts aus dieser in den Mund des Andern als der Leib mit dem Brode oder statt des Brodes. Wer das nicht glauben kann, glaubt Jénes nicht in der That, und täuscht sich selbst, wenn er's zu glauben meint. Wie nun Paschasius? An der angeführten Stelle erregt ein Satz Bedenklichkeit: *Alius accipit mysterium ad judicium damnationis, alius vero virtutem mysterii ad salutem.* Bedeutet hier *mysterium* das Zeichen, welches zugleich die Sache ist oder in sich schliesst, so lässt sich unter dessen *virtus* die heilbringende Kraft der letzteren verstehn, und dann ist diese Stelle unverfänglich, wenn aber jenes nur das Zeichen wäre, nicht. Doch da hierüber sich nicht entscheiden lässt, so bleibt die Sache unentschieden. Etwas mehr bietet eine zweite Stelle (C. 6, 2)[1]. Klarheit giebt sie keine, sie zeigt vielmehr ein auf-

1) Es ist nothwendig, sie ganz hierher zu setzen. Sie lautet: *Quid est quod manducant homines? Ecce omnes indifferenter quam saepe sacramenta altaris percipiunt. Percipiunt plane, sed* a l i u s *carnem Christi spiritaliter manducat et sanguinem bibit, alius vero* n o n, *quamvis* b u c c e l l a m *de manu sacerdotis* v i d e a t u r *perci-*

fallendes Schwanken zwischen Bejahung und Verneinung. Zuerst wird der Satz, dass Alle ohne Unterschied *sacramenta altaris* empfangen, nicht nur hingestellt, sondern auch durch das *percipiunt plane* bestätigt[1]). Bedeutet nun *sacr. alt.*, was es überall bedeutet, die Stoffe des Abendmahls in der Beschaffenheit, welche sie durch die Consecration erhalten haben, so kann kein Zweifel sein, dass die Unwürdigen den Leib des Herrn sowohl empfangen, als die Würdigen, und wenn das ist, so wird im Folgenden nicht das *carnem manducare et sanguinem bibere*, sondern blos das *spiritaliter manducare et bibere* den Einen zu-, den Andern abgesprochen, also bis zu den Worten *alius vero non* kein Wort gesagt, das der Theilnahme der Unwürdigen widerspreche. Aber was soll dann das *videatur?* Hinsichtlich der *buccella*, wenn diese weiter Nichts als die sichtbare Hostie ist, findet doch nicht blosser Schein statt, sondern unleugbare Wirklichkeit. Entweder also das *videri* hat keinen Sinn, oder die *buccella* muss Mehr als jene sein, und dann wird nicht allein der geistliche, sondern jeder Empfang überhaupt geleugnet. Und das ist offenbar die Meinung dessen, von dem der Schriftsteller sich nun weiter fragen lässt, was denn Jener nun empfange, wenn er doch trotz der einen Consecration den Leib und das

---

pere. Et quid accipit, quum una sit consecratio, si corpus et sanguinem Christi non accipit? Vere, quia reus indigne accipit, sicut Paulus ap. ait (1 Kor. 11, 29). *Ecce quid manducat peccator et quid bibit? Non utique sibi carnem utiliter et sanguinem, sed judicium, licet videatur cum ceteris sacramentum altaris percipere.*

1) Die Stelle C. 22, 3. *Non aestimandum quod hic aut ille aliud accipiat quam Christi carnem et sanguinem,* kann nicht zur Bestätigung angewendet werden, wiefern hier die verschiedenen Personen, um deren Genuss sich's handelt, nicht der Würdige und Unwürdige sind, sondern der Bussfertige und der der Busse nicht Bedürfende.

Blut **nicht** empfange? Und diese Meinung wird nicht widerlegt, aber auch eine klare Antwort auf das *quid accipit* nicht gegeben. Das *Vere* ist gar keine Antwort, und der im Folgenden angegebene Grund kann Nichts begründen, da Nichts ausgesprochen ist. Dann wird die Frage wiederholt, aber wieder nicht gesagt, **was** er empfange, sondern **wie** er es nicht empfange, und am Ende noch einmal das *videri*, wodurch das wirkliche Empfangen aufgehoben zu werden scheint. Was ist nun also des Verfassers wahre Meinung? Man kann fast nur urtheilen, dass er eine feste Ansicht selbst nicht habe, oder auszusprechen sich nicht traue. Aber eine starke Hinneigung zur Nichttheilnahme der Unwürdigen ist doch wohl vorhanden. Worin die Unwürdigkeit bestehe, wird nicht genau bestimmt. Dass der Unglaube mit dazu gehöre, darf man für gewiss annehmen, und nun, welches Verhältniss findet statt zwischen Glauben und wirklichem Empfang? Ein ziemlich scharf bestimmtes. *Habet*, sagt er Cap. 6, 2., *fides praemium meritorum, ut quicquid per fidem tibi sapuerit, hoc interius totum praebeat.* Also: hat mein Glaube Kraft genug, um die Gaben als den Leib zu empfangen, und als das, was sie wirklich sind (geistig), zu schmecken, so habe ich das wirklich, was sie sind, sie sind es nicht nur, sie sind es auch für mich. Wie aber weiter? *Nisi per fidem et intelligentiam, quid praeter panem et vinum in eis gustantibus sapit?* Das wird freilich nicht gesagt, dass sie weiter Nichts **empfangen**, aber doch: wo Glaube, ist sicherer Empfang, wo keiner, kein Geschmack; will es nicht scheinen, als denke er: kein Empfang, und wage blos nicht, es zu sagen?

Anm. 4. Die Frage, wie Christus, immer gegessen und getrunken, doch immer derselbe bleiben könne, wird theils durch Hinweisung auf die Unzulänglichkeit des menschlichen Erkenntnissvermögens theils dadurch beantwortet, dass ja auch die Liebe Gottes in unsre Herzen ausgegossen sei und doch unverändert bleibe, um auch hier-

durch das Bewusstsein zu erwecken, *quod est ineffabile quicquid spiritus sanctus operatur (in Matth. p.* 1094 *sq.).* Dass er damit auf ein ganz anderes Gebiet überschreite, als dem seine Abendmahlslehre angehört, bleibt ihm offenbar verborgen. Wenn er daher schliesst: *Si caritas dei in nobis diffusa est in se manens, vere sanguis novi testamenti dei diffunditur admodum in cordibus in remissionem peccatorum,* so werden wir die Wahrheit und Schönheit des Gedankens nicht verkennen, aber doch behaupten müssen, dass er dieser Lehre fremd sei.

Noch aber gab es eine Bedenklichkeit. Der Herr hat das Abendmahl am Abende gestiftet, bei und nach der Mahlzeit, die Kirche hatte es schon lange auf die Morgenzeit verlegt, und die Sitte wollte, dass es nüchtern in Empfang genommen würde. War das recht? Und welche Gründe hatten dabei obgewaltet? Bei Isidorus finden wir diese Frage zuerst angeregt und kurz beantwortet (*de off. eccl.* 1, 18). Paschasius widmet ihr ein ganzes Capitel (C. 20), und kommt bei dieser Besprechung noch auf eine andere Frage, die immer mehr in Gang zu kommen anfing. Das nüchterne Empfangen leitet er vom heiligen Geiste und den Aposteln ab, für unbedingte Pflicht aber scheint er es nicht anzusehn, da er von einem *consuescere* und *inolescere* spricht; aber für einen schicklichen Gebrauch hält er es allerdings. Seine Hauptgründe sind die isidorischen, die er zwar nicht förmlich abschreibt, aber doch mit leichten nur den Ausdruck betreffenden Aenderungen wiedergiebt, nämlich 1) Christus stiftete am Abende zur symbolischen Andeutung, dass der Abend der Welt gekommen sei; 2) damals musste es so geschehn, weil der Uebergang vom alten zum neuen Sacramente zu vollziehen war, das alte aber den Abend forderte; 3) die Abänderung hat der heilige Geist durch die Apostel angeordnet. Was er vom Eigenen hinzufügt, ist nur 4) der Zweck, das Mahl zu einer Zeit zu halten, wo die sinnliche Lust noch schweige, und der Geist zum Erkennen des hohen Geheimnisses kräftig sei. Dabei aber

hält er nicht für nöthig, nach der Meinung gewisser *monumenta apocrypha* [1]), mit dem übrigen Essen so lange zu warten, bis das Empfangene verdaut sei, sondern für genügend, sich zuerst wohl vorzubereiten, und darnach der empfangenen Gnade nicht unwerth zu machen. Dies führt ihn dann auch noch zur leisen Berührung jener leidigen Frage nach dem Schicksale der genossenen Stoffe. Von einem Verdauen derselben hat er gesprochen [2]), dass etwas Verdauliches in ihnen sei, *in Matth. p.* 1098 *E.* stillschweigend anerkannt [3]), ja im Hauptwerke sagt er noch bestimmter: *Caro in carnem et vinum convertitur in sanguinem, veluti a natura probatur* [4]). Aber er weiss doch, dass diese Speisen, *licet caro et sanguis sint*, doch *spiritalia* sind, und nicht das äussere und körperliche Leben nähren, sondern das innere, in Gott verborgene, geistige (20, 2.). Daher findet er es *frivolum*, wie jene apokryphische Schrift gethan, *in hoc mysterio cogitare de stercore*, indem sich's hier um eine ganz andere, von jener gemeinen, vergänglichen, die wir mit den Thieren gemein haben, sehr verschiedene Speise handele. Hätte man doch diese Bemerkung besser benutzt, es wäre manche widerliche Verhandlung unterblieben.

Vorzüglich gross ist endlich auch die Vorstellung, die Paschasius von den Kräften der Abendmahlsstoffe, und da-

1) Ueber diese *monumenta apogrypha* kann ich Nichts als meine Unwissenheit eingestehn. Die Dissertation vor der Amsterd. Ausg. des Ratramnischen Buches und Walch's *Biblioth. patr. p.* 278 f. schienen mir den Weg zu zeigen, aber zur wirklichen Entdeckung ist es nicht gekommen.

2) *L. l. donec ea digerantur in corpore.*

3) *Ex his (sacrr.) in nobis quod digeritur vel in palato oris sentitur quid prodesse poterit? — Corpus digerit quod extra est.*

4) Weshalb er hier nicht *panis*, sondern *caro* sage, da er doch *vinum* sagt, ist mir nicht klar. Er hatte es nicht nöthig und durfte es streng genommen nicht, wiefern die *caro spiritalis* doch wohl nicht eigentlich in *carnem* übergeht.

her auch von den Wirkungen ihres Genusses hegt. Zwar ist er nicht der Ansicht, dass, wer nach empfangener Taufe eher stürbe, als er auch das Abendmahl — als Viaticum, wie es (zuerst bei Gaudentius erschienen) an drei Stellen (19, 4. 5. *ad Frud. p.* 1636 *A*) von ihm genannt wird — empfangen hätte, einen Nachtheil davon haben würde, stimmt also hierüber mit Fulgentius überein; aber für alle Die wenigstens, welche nach der Taufe eine längere Zeit durchleben, hält er es für höchst nothwendig *(valde pernecessarius est hic cibus)*, ja bald darauf spricht er die Unmöglichkeit des ewigen Lebens ohne diese geistliche Nahrung aus (19, 4 f.). Davon also ist er, wie die gesammte Kirche, weit entfernt, mit Paulus Alles einzig auf den Glauben zu gründen, nur Bedingung ist er ihm auf allen Punkten, sowohl als eine würdige Gesinnung überhaupt; aber doch, wie Grosses er auch vom Abendmahle sage, unbedingt wirksame Kräfte legt er ihm nicht bei. Mag es auch, da er der Bedingungen nicht jedesmal gedenkt, da und dort so scheinen, das Ganze seiner Darstellung beurkundet, dass es nicht so ist. — Zerlegen wir die Wirkungen, die er vom Abendmahl erwartet, in verneinte und bejahte, so fällt bei weitem das Meiste auf die letztere Seite, auf die erste Nichts als die Vergebung der Sünden, nicht aller überhaupt, auch nicht der vor der Taufe begangenen, sondern allein der nach derselben vorgefallenen und zwar täglichen und leichteren Vergehungen. Und zwar nicht etwa nur die Opferung, sondern das Essen und Trinken ist, was zur Abwaschung der Sünden dient[1]). Bei den bejahten Wirkungen, von denen der Verf. am meisten spricht,

1) C. 4, 3. *In mysterio quotidie veraciter immolatus in ablutionem delictorum comeditur.* 15, 3. *Adhuc hodie in remissionem comeditur et potatur delictorum, ut quia in terris sine quotidianis levibusque delictis vivere non possumus, tali esca et potu refecti sine macula et ruga inveniamur.* Cf. 11, 1. 9, 1. 11.

findet sich die vielleicht unvermeidliche Unklarheit, dass er in Bildern sprechen muss, und dazu sich insonderheit der biblischen bedient, aber selten recht zu erkennen ist, ob er sie als Bilder wirklich fasse, oder eigentlich verstanden wissen wolle. Gewiss ist, dass er die Meinung Derer tadelt, die nur Geistiges vom Abendmahl erwarten, und einen Gewinn für den ganzen Menschen nach Leib und Seele davon hofft (19, 1), aber ob das Ganze dem ganzen, oder ein Theil dem Leibe, und ein anderer der Seele heilsam sei, das ist ihm selbst wohl nicht recht klar. Kein Wunder, die Schrift lehrt Nichts, das Denken gleichfalls nicht, es gilt Erfindungen darzubieten, eigene und fremde, Willküren, in die gar schwer ist, Einstimmigkeit und festen Halt zu bringen. Eine zusammenfassende Stelle ist C. 19, 3 [1]). Ausser der schon erwähnten Tilgung der leichteren Sündenschuld tritt darin ein zweifaches hervor, die Vereinigung mit Christus, und die Ernährung zum ewigen Leben; unter diese zwei Gesichtspunkte lässt sich auch wohl Alles bringen, was Paschasius auf dieser Seite an verschiedenen Stellen lehrt.

1) Die Vereinigung mit Christus, an welche sich dann mittelbar auch die der Gläubigen unter einander anschliesst, erscheint zum Theil unter den der Schrift entlehnten Formen, welche, so herrliche Gedanken sie auch enthalten, doch eben bildliche Formen sind, deren eigentlicher Sinn,

---

1) *Jam immolato Christo, per sacramentum divinae traditionis corpus frangitur ad escam populis et partitur fidelibus, sanguis vero in calice ac si in passione fusus, spiritaliter consecratus pro nobis ostenditur ad populum deo patri a summo pontifice oblatus, quatenus eo pretio quo redempti sumus de morte ad vitam et in corpore Christi aggregati, exuamur a culpis quotidianis levibusque peccatis, deinde eo ipso cibo potuque pascamur et potemur ad vitam, ut ex ipso per ipsum refecti conviesceremur in Christo, quatenus et ipsi cum eo unum inveniamur; alioquin vitam in nobis habere non possumus.*

von den biblischen Schriftstellern nicht erklärt, in fremdem Munde so lange ungewiss bleibt, als der Gebrauchende sich über seine Auffassung derselben nicht erklärt. Das aber unterlässt Pasch. durchaus. Da zeigt sich *caro corporis Christi, ex qua* (d. h. durch deren Genuss und Wirkung) *Christus manet in nobis, ut et nos per eam transformemur in illum* (1, 6). Das ist das bekannte Bild des Seins Christi in den Gläubigen, das von jeher sehr verschieden verstanden worden ist, bald mehr bald minder geistig, und daher kein Recht für uns, es in irgend einem uns genehmen Sinne auszulegen, und diesen dann für den des Schriftstellers zu erklären. Ferner *participatio Christi in unitate corporis* (1, 4), aber der Begriff der *participatio* bleibt unbestimmt, und was die *unitas corporis* bedeute, bleibt so lange unentschieden, bis wir wissen, in welchem Sinne er selbst das *corpus* denke, da er ja selbst Cap. 7. einen dreifachen Gebrauch des Ausdrucks in der Bibel anerkennt. Erst wenn er uns mit Anwendung von Hilar. *de trin. VIII.* 13. lehrt, dass er, so wie er die Einheit Christi mit dem Vater nicht wie die Häretiker von der *unitas voluntatis* verstanden wissen wolle, so auch Christus durch das Sacrament *corporaliter* in den Gläubigen bleibend denke, *ut sint credentes unum in Christo* — so auch 3, 4. — *et Christus in eis maneat,* erhalten wir so viel Licht über seine Vorstellung, dass, wenn wir dies als seine beständige Meinung ansehn dürfen — und das müssen wir doch wohl um so mehr, als er auch C. 21, 3. ausdrücklich lehrt, dass das *couniri Christo non modo moribus et vita, verum etiam in unitate naturae per corpus* erfolgen solle —, wir alle seine auf diese Einheit bezüglichen Sätze in demselben Sinne fassen müssen. Solche Sätze sind, dass durch das Sacrament des Leibes und Blutes Christus in uns bleibe *non solum fide, sed etiam unitate corporis et sanguinis, ut nihil aliud quam corpus ejus et sanguis inveniamur* (9, 5),

dass wir durch das Sacrament *in corpus Christi quotidie transferamur* (12, 3), dass Christi Fleisch und Blut in unser Fleisch und Blut verwandelt werde (*convertuntur*, 20, 2), dass er uns in seinen Leib umsetze (*trajicit*), damit wir Eins in ihm werden (10, 1), dass er durch sein Fleisch und Blut sich mit uns vermische (*ad Frud. p.* 1635 *A*), u. dergl. Demnach müssen wir annehmen, Paschasius denke als Wirkung des Abendmahlsgenusses, und zwar durch die Kraft des Genossenen selbst, eine solche Veränderung unserer körperlichen Wesenheit, vermöge welcher diese die Natur und Eigenschaft des körperlichen Wesens Christi an sich nehme, und das eigene Fleisch und Blut Christi werde. Wie sich diese denken lasse, haben wir hier so wenig zu erörtern, als wir einzusehn vermögen, wie der Glaube, diese geistigste That der Person, in irgend einem Verhältniss dazu stehen möge. Eine Aehnlichkeit mit der justinisch-gregorianischen Anschauung werden wir gewahr, aber bekennen müssen wir, dass durch diese Wendung gerade das, was bei geistiger Auffassung des Gedankens der Vereinigung mit Christus als der höchste Segen des Abendmahls erscheinen müsste, durch die seinige ein Gepräge angenommen habe, das, ob auch ihm selbst als solches nicht bewusst, doch wesentlich materialistisch ist, und überdies auf blosser Willkür ruht,

2) Die Ernährung zum ewigen Leben. *Quum digne percipitur, vita aeterna in nobis reparatur,* sagt Pasch. gleich im Anfang, wo er seinen Hauptsatz über die Gegenstände des Genusses ausspricht (1, 2, 4), und wo er den Grund angiebt, weshalb Christi Leib als Brod dargeboten werde, da sagt er dasselbe, nur dass er da in einem eigenthümlichen Dualismus zwischen den Wirkungen, welche er als Fleisch, und denen, welche er als Brod vollbringe, zu unterscheiden scheint[1]), so dass er als Fleisch die Erlösung

1) Cap. 10, 1. Die Stelle ist mir nicht ganz klar, aber die hierher

wirke, als Brod aber zur Unsterblichkeit ernähre. Derselbe Dualismus erscheint weiter unten noch einmal *(p. 421 E)*, aber die Wirkungen sind nicht ganz die gleichen, als *caro* dient es *ad unitatem carnis nostrae* — doch wohl in dem vorhin besprochenen Sinne, also zur Einheit mit Christus — *et redemptionis pretium*, aber als Brod nicht wie zuvor zur Unsterblichkeit, sondern *ad vitam et firmitatem animi*, was, wenn ja das ewige Leben daruntur zu verstehn sein sollte, wenigstens das des Leibes ganz ausschliessen würde. Suchen wir also noch bestimmter zu erfahren, was eigentlich das sei in unserm Wesen, dem die Ernährung zu Theil werde, so erhalten wir wieder schwankende Antworten. Das eine Mal lehrt er mit Hinweisung auf Joh. 1, 12 f., was in uns ernährt werde, das sei *quod ex deo natum est, et non quod ex carne et sanguine* (C. 20, 2), das aber kann ja doch nur unser Geist und dessen durch Christus neu gewonnenes Leben sein, das körperliche ist es nicht. Und damit stimmt auch, dass er unmittelbar vorher gesagt hat, dass die Abendmahlsspeisen *nos a carnalibus elevant et spiritales efficiunt.* Eben so kann 10, 2. der Hunger und Durst, von dessen Stillung gesprochen wird, nur der des Geistes sein, da ja doch die Stillung die sein soll, *ut per hoc amplius homo ad justitiam refectus in fortitudine cibi coelestis constantius desudaret.* Und so findet sich manche Stelle, welche durchaus den Anschein giebt, als sei der Segen des Abendmahls ein schlechthin geistiger, selbst dass wir dadurch *immortales in anima* werden, wird 1, 6. gesagt. Aber nicht allein stehen die zuerst erwähnten Erklärungen, desgleichen das entgegen, was er über das Einswerden mit Christus lehrt, sondern es wird auch 19, 1. bestimmt gelehrt, dass unser Fleisch dadurch zur Unsterb-

---

gehörigen Hauptworte (*Caro per passionem et vera caro redemptionem suae conditionis explet, panis vero victum ad aeternitatem renatis immortalitatis praebet*) kann ich doch nur so verstehen.

lichkeit und Unverweslichkeit erneuert werde, ja C. 11, 2. in der Weise unterschieden, dass unser Fleisch durch Christi Fleisch, unsre Seele durch sein Blut genährt werde[1]), was weiter unten dahin berichtigt wird, dass *quodammodo* Fleisch und Geist zugleich durch das Blut getränkt werden, aber doch eben nur *quodammodo*. Es bleibt also doch immer dieses stehn: Paschasius verspricht sich Wirkungen des Abendmahles zwar auch für den Geist, und denkt am Ende alle als *spiritales*, aber eben sowohl, ja wohl in höherem Grade für das Fleisch.

Dies ist die Lehre des Paschasius nicht sowohl vom Abendmahle, als, wie er selbst sein Buch überschrieben hat, *de corpore et sanguine domini*. Neu ist sie nicht, es wäre grundfalsch, das zu meinen, es ist kaum ein Satz darin, der nicht bei den alten Lehrern längst ausgesprochen oder doch angedeutet, durch den kirchlichen Messdienst aber allgemein verbreitet sei, nur der Satz: dass im Abendmahle derselbe Leib gegeben werde, der von Maria geboren, gekreuzigt und auferstanden sei, wird bestimmter und entschiedener ausgesprochen, und überhaupt die ganze Vorstellung vollständiger entwickelt als zuvor. Klarheit aber ist noch nicht vorhanden, ihr Mangel zeigt sich insbesondere in jenem Schwanken.

---

1) *Caro quidem carne pascitur spiritaliter, quia Verbum caro factum est, anima vero Christi sanguine reparatur.*

(Fortsetzung folgt.)

XIV.

Das Urchristenthum und seine neuesten Bearbeitungen von Lechler und Ritschl.

Zweite Abtheilung.

Von

A. Hilgenfeld.

(Fortsetzung.)

Folgen wir den beiden neuesten Bearbeitungen des Urchristenthums aus dem apostolischen in das nachapostolische Zeitalter, so haben wir vor Allem darauf zu sehen, wie der in der apostolischen Zeit nachgewiesene Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus sich weiter erhielt und fortgestaltete. Die beiden neuesten Bearbeiter müssen freilich das Judenchristenthum, welches ja gleich anfangs von urapostolischer Auctorität entblösst gewesen sein soll, nach dem Ableben der meisten Apostel und nach der Zerstörung Jerusalems vollends nur noch als eine ganz vereinzelte Richtung ansehen, deren Ueberwindung der hauptsächlich aus geborenen Heiden bestehenden Christenheit keine grossen Schwierigkeiten machen konnte. Besonders bei Hrn. Lechler erscheint die Besiegung und Ausstossung des unduldsamen Judenchristenthums als das Leichteste von der Welt. Es handelt sich für ihn nur noch darum, „die judenchristliche Richtung bis zu ihrem Verschwinden zu verfolgen" (S. 448) und Alles zu beseitigen,

was noch als ein Nachklang der von den kritischen Gegnern behaupteten Spaltung erscheinen kann. Es ist nur ein ungeschichtlicher Wahn, dass durch das zweite Jahrhundert ein Kampf zwischen paulinischem und ebionitischem Geist sich hindurchziehe, und dass erst durch gegenseitige Einräumungen von beiden Seiten die Kirche eine Einheit geworden sei (S. 525). Allerdings lässt es sich nicht verhehlen, dass in dem nachapostoliscen Zeitalter ein starker Zug der Geister von der vollen und reinen apostolischen, insbesondere aber paulinischen Lehre abweicht, dass ein Geist der Gesetzlichkeit und Selbstgerechtigkeit auf dem christlichen Boden zu walten anfängt, — kurz, dass die Strömung dem Katholicismus zugeht (S. 496). Aber die katholische Kirche ist keineswegs antipaulinischen und judaistischen Ursprungs. „Im Gegentheil ist, wie die Idee der Kirche Christi überhaupt, so auch ihre in sich geschlossene Organisation in paulinischen Kreisen und auf dem Gebiete des autonomischen Christenthums zur Ausbildung gekommen.“ Als von der Blüthezeit der Gnosis an der Instinct der Einheit die Kirche mächtig erfasste, da wurde auch auf dem Gebiete der Verfassung der Episkopat das praktische Organ dieser Einheit, „ganz von innen heraus, auf selbständigem Wege, ohne alle Entlehnung vom Judenchristenthum“ ein Bedürfniss der Zeit. „Und so ist es gekommen, dass die aus Heidenchristen bestehende Mehrheit der Kirche gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts ohne alle Entlehnung vom Judenchristenthum und ohne ein, ganz fabelhaftes, Abkommen mit demselben, von innen heraus durch Entwickelung ihres Wesens und durch den nothwendigen Gegenstoss gegen gnostische Uebertreibung und Verzerrung paulinischen Wesens, auf einen der Theokratie des Alten Test. innerlich verwandten gesetzlichen und hierarchischen Standpunkt geführt wurde, den wir allerdings als eine entschiedene Abweichung von der apostoli-

schen Kirchenordnung erkennen müssen" (S. 523). Alles dieses fällt so sehr aus einander, dass man nicht einmal eine bestimmte Vorstellung von jener wichtigen Bildungsgestalt des Christenthums erhält, in welcher sich die christliche Kirche bis zum Ende des Mittelalters ungetheilt behaupten konnte. Auf der einen Seite tritt plötzlich, ohne dass man wüsste: woher? die Strömung zum Katholicismus hin als eine Abweichung von der reinen apostolischen, besonders paulinischen Lehre, als ein Geist der Gesetzlichkeit und Selbstgerechtigkeit ein. Und indem man diesen Abfall von der Höhe und Reinheit apostolischer Lehre aufrichtig beklagt, erfährt man wieder andrerseits, dass die katholische Organisation der Kirche in katholischen Kreisen und auf dem Gebiete des autonomischen Christenthums entsprungen ist. So soll man sich also des Katholicismus doch wieder auch als einer reifen Frucht des autonomischen Christenthums erfreuen! Und weiss man von vorn herein gar nicht, ob man die Entstehung des Katholicismus beklagen oder freudig begrüssen soll, so weiss man auch weiter nicht, ob die gnostischen Uebertreibungen, welche den äussern Anstoss zu der innern Entwickelung des Katholicismus gegeben haben sollen, einen traurigen Rückfall der paulinischen Heidenkirche auf den gesetzlichen und hierarchischen Standpunkt, oder einen heilsamen Fortschritt des paulinischen Heidenchristenthums hervorgerufen haben. Erhält man nun aber von dem zweiten Bearbeiter bessere Belehrung?

Bei Ritschl dürfen wir als die Mächte, welche der nachapostolischen Entwickelung zum Grunde liegen, eben die vier Hauptrichtungen der apostolischen Zeit, nämlich 1) den ächten Paulinismus, 2) das urapostolische Christenthum oder den Nazaräismus, 3) das antinomistische Heidenchristenthum, 4) das pharisäische und paulusfeindliche Judenchristenthum voraussetzen (s. o. Heft 1 S. 73). Die beiden letzten Richtungen sind aber von apostolischer Aucto-

rität völlig entblösst, und der urapostolische Nazaräismus soll sich auf die Christen jüdischer Geburt friedlich beschränkt haben. Innere Triebkraft zu einer weiteren Entwickelung, aus welcher der Katholicismus hervorging, lässt sich also von vorn herein nur bei dem Paulinismus erwarten, aus welchem Ritschl auch wirklich in der ersten Auflage die Entstehung des Katholicismus abgeleitet hat. Gleichwohl verschwindet der ächte Paulinismus in der neuen Auflage ganz plötzlich aus der Geschichte und geht unvermerkt in den allgemeinern Begriff des Heidenchristenthums über, welches sich, trotz des begründenden Einflusses des Paulus nie als paulinische Partei dargestellt hat (S. 287 f.). Während man an Ritschl eben die Frage richten will, wie denn der Paulinismus zu dem jedenfalls gesammt-apostolischen Katholicismus geworden sei, erhält man auf einmal anstatt des ächten Paulinismus, welcher gänzlich abhanden kommt, ein Heidenchristenthum, welches von seinem ersten erkennbaren Auftreten an eine katholische Tendenz in der Zusammenfassung der Auctorität aller Apostel bekundet (S. 580)! Da wir also auf jene Frage gar keine Antwort bekommen, so müssen wir um so mehr fragen, wodurch sich denn dieses, so räthselhaft entstandene, gesammtapostolische Heidenchristenthum zu erkennen giebt. Auf diese Frage giebt Ritschl wenigstens Bescheid: „Die Heidenchristen dieser Epoche haben das gemeinsame äussere Merkmal, dass sie sich von der jüdischen Sitte fern halten, und haben die principielle Ueberzeugung, dass sie an die Stelle der Juden in die Bundesgemeinschaft mit Gott eingetreten sind“ (S. 274). Aber ist das irgend ein fasslicher Unterschied von dem eigentlichen Paulinismus? Ist das nicht vielmehr ein doppelter Ausdruck jener Entfernung von dem Judenthum, welche zum Wesen des Paulinismus gehört? Man muss sich also immer noch nach fasslichern Bestimmungen über das gesammtapostolische Heiden-

christenthum umsehen. Und da ist es wenigstens ein gewisser Fortschritt über Paulus hinaus, dass seine Anknüpfung an das Alttestamentliche in dem Heidenchristenthum zu einer durchgreifenden Aneignung desselben gesteigert (S. 102 f.), und so zuletzt in die Fassung des Christenthums als eines neuen Gesetzes ausgelaufen sein soll, welche sich schon bei den apostolischen Vätern finde (S. 274 f.) und bei Justin dem Märtyrer zum Abschluss gekommen sei (S. 308). Es würde sich zwar nur um ein Mehr oder Weniger handeln, da auch Paulus schon Gal. 6, 2 von einem Gesetze Christi redet. Doch wäre es immer etwas Neues, dass das auf paulinischer Gesetzesfreiheit beruhende Heidenchristenthum das Alttestamentliche überhaupt auf die neue Gottesgemeinde übertragen und allmälig zu einer neuen Gesetzlichkeit fortgebildet haben soll, welche der Grundanschauung des Apostels Paulus direct widersprach (S. 331). Aber freilich erscheint es hier wie bei Lechler als ein blinder Zufall, dass das Heidenchristenthum von Paulus ausging und in den reinen Widerspruch gegen die Grundanschauung desselben auslief. Man begreift gar nicht, warum das Heidenchristenthum auf den abschüssigen Weg einer Zersetzung der apostolischen Hauptgedanken gerathen musste, „deren Erfolg war, dass Christus wesentlich als neuer Gesetzgeber, und das religiöse Verhältniss zu ihm als die Anerkennung der Glaubensregel und als die Erfüllung seines Gesetzes aufgefasst wurde“ (S. 581). Und welcher Beweis der innern Entwickelungsfähigkeit, welche das Heidenchristenthum vor dem Judenchristenthum voraus haben soll, dass es in seinem Zurückgehen auf die Gesammtauctorität aller Apostel nicht bloss die feinern Unterschiede der apostolischen Lehrbegriffe verwischt, sondern auch den Abfall von der Höhe und Reinheit derselben vollzieht! Es ist für die geschichtliche Auffassungsweise Ritschl's gleich bezeichnend, dass sie selbst bei einer innern Ent-

wickelung den blossen Zufall walten lässt, und dass sie dieselbe als einen thatsächlichen Rückschritt darstellt.

Die innere Entwickelung des Heidenchristenthums zum Katholicismus berührt aber auch das Verhältniss zu den andern Richtungen, welche nach der apostolischen Zeit wenigstens fortbestanden. Man sollte denken, das Heidenchristenthum werde, je mehr es auf die Gesammtauctorität der Apostel zurückging, auch das friedliche Verhältniss zu dem urapostolischen Nazaräismus festgehalten haben. Und da Ritschl (unbeirrt durch die Rügen Baur's) sich in der neuen Auflage besonders angestrengt hat, „den Mangel der Entwickelungsfähigkeit am Judenchristenthum noch schärfer hervorzuheben, als früher" (S. 23), so darf man einen neuen Aufschwung des „von urapostolischer Auctorität entblössten" Judenchristenthums um so weniger erwarten. Gleichwohl wird jene doppelte Erwartung völlig getäuscht. Zu den pharisäischen Judenchristen bringt Ritschl noch essäische hinzu, indem er die Essäer gleich nach der Zerstörung Jerusalems durch das Eintreffen der Weissagung Jesu von der Zerstörung des Tempels zum Glauben an ihn als Propheten gelangen und in grösserm Maasse plötzlich zum Christenthum übertreten lässt (S. 220 f. 249). Durch eine äussere Veranlassung (wie bezeichnend!) drang also der separatistische Essäismus in das Christenthum ein, welchem er innerlich ganz fremd gestanden haben soll, und verschmolz sich mit dem sectirerischen Ebionismus. Die christianisirten Essäer, welche Ritschl namentlich in den Ebioniten des Epiphanius und der Pseudoclementinen wahrnimmt, verfälschten nun nicht bloss die Gestalten Jesu und der Apostel, insbesondere des Jakobus, sondern steigerten auch die Feindschaft gegen Paulus durch Verleumdungen, welche sie über diesen Apostel in Umlauf setzten (S. 224 f.). Und aus ihren Kreisen ging der Versuch der pseudoclementinischen Homilien hervor, die

Tradition der römischen Kirche zu verfälschen (S. 264). Das paulusfeindliche Judenchristenthum erhielt also durch den Essäismus einen neuen Aufschwung. Und obwohl das strenge Judenchristenthum, welches mit seinen Anforderungen an die Heidenchristen das Aposteldecret überschritt, von der heidenchristlichen Mehrheit nur gemissbilligt werden konnte und schon zur Zeit Justin's von der Kirche als häretisch verworfen ward (S. 253), so ist es doch selbst nach Ritschl nicht ohne Einfluss auf den Katholicismus gewesen. Die Zudringlichkeiten der strengen Judenchristen gegen die Heidenchristen hatten, je mehr sie über die Bestimmungen des Aposteldecrets hinausgingen, gerade den entgegengesetzten Erfolg, dass die Heidenkirche auch ihrerseits den Standpunct des Aposteldecrets verliess und nun auch das urapostolische Christenthum der Nazaräer als häretisch verwarf (S. 248 f.). So geschieht es wider alles Erwarten, dass das von der Mehrzahl verworfene und ganz entwickelungslose Judenchristenthum, neubelebt durch den Essäismus, noch einen entscheidenden Einfluss auf die Kirche ausüben kann, und dass in Folge desselben das gesammtapostolische Heidenchristenthum den Standpunkt des Aposteldecrets durch Verdammung des urapostolischen Nazaräismus überschreitet. Freilich soll auch noch der Ausgang des zweiten jüdischen Krieges zu diesem Erfolge bedeutend mitgewirkt haben. Die Anlegung von *Aelia Capitolina* auf der Stelle des alten Jerusalem, Hadrian's Proscription der Beschneidung in dieser Stadt, kurz die Sprengung der jüdisch-christlichen Stammgemeinde in Jerusalem trug viel dazu bei, dass die Heidenkirche am Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts auch die Nazaräer nicht mehr anerkannte, endlich sogar das Recht der jüdischen Sitte in der Christenheit verwarf (S. 259. 580). Aber ein Justin blieb ja auch nach jenem Ereigniss in der Duldung der Nazaräer dem Aposteldecrete immer noch treu (S. 256). Es

musste also noch der Begriff der **Häresie** im Gegensatz gegen die Gnostiker ausgebildet werden, so dass er, wie es bei den grossen antignostischen Kirchenlehrern Irenäus, Tertullian, Clemens v. Alexandrien der Fall ist, auch auf die Judenchristen übertragen werden konnte [1]). Und auf solche Weise ward die Fassung der Heidenkirche als des wahren Bundesvolks, die Ausbildung des Katholicismus vollständig abgeschlossen (S. 312 f.).

Es erhellt schon aus dieser Uebersicht, dass das Judenchristenthum doch auch seinen wesentlichen Antheil an der Entstehung des Katholicismus gehabt hat und wirklich noch eine Macht der nachapostolischen Zeit gewesen ist. Durch seine fortwährenden Zudringlichkeiten wurde ja die gesammtapostolische Heidenkirche dahin gebracht, mit dem urapostolischen Nazaräismus völlig zu brechen. Und das essäische Judenchristenthum hat sogar den bleibenden Erfolg gehabt, dass die von ihm eingeführte Sagenbildung über die Apostel und ihre Zeit durch die katholische Kirche nach dem Grundsatz der apostolischen Ueberlieferung genehmigt ward (S. 257). Auch der Gnosticismus hat dadurch seinen Beitrag

---

1) Billigerweise dürfte man auch von **Lechler**, welcher doch gleichfalls thatsächlich den Nazaräismus für das urapostolische Christenthum erklärt (vergl. S. 418), eine Beantwortung der Frage erwarten, wie die katholische Kirche zuletzt dazu kam, denselben zu verdammen. Allein Hrn. **Lechler** stellt sich die älteste Geschichte des Christenthums überhaupt in einem so rosigen Lichte dar, dass er, ganz unbekümmert um Hieronymus, welcher *Epi.* 84 (89 *ad Augustinum*) die Nazaräer eine *haeresis sceleratissima* nennt, um Augustinus (*c. Cresconium I*, 36*: et nunc sunt quidam haeretici, qui se Nazaraeos vocant etc.*) und Theodoret (*haer. fab. II*, 3 werden die Nazaräer als *τὸν Χριστὸν τιμῶντες ὡς ἄνδρα δίκαιον*, d. h. als Leugner der Gottheit Christi bezeichnet), getrost behauptet, nur der strenge Epiphanius habe die Nazaräer als Ketzer angesehen, während die andern Kirchenväter „sie durchaus als gute, rechtgläubige Christen zu behandeln scheinen“ (S. 489).

zum Ausbau der katholischen Kirche gegeben, dass er die Ausbildung des Begriffs der Häresie veranlasste. Gleichwohl soll die gesetzliche Auffassung des Christenthums, welche zum Wesen des Katholicismus gehört, in keiner Weise durch die Gesetzlichkeit des Judenchristenthms angeregt worden sein. Das Heidenchristenthum beweist die ihm allein eigenthümliche Entwickelungsfähigkeit dadurch, dass es aus sich selbst eine neue Gesetzlichkeit hervorbringt, während das Judenchristenthum eine ähnliche Gesetzlichkeit von Anfang an gehabt hat. Hierauf kommt eine Auffassung des Urchristenthums zurück, welche sich dadurch, dass sie die altkatholische Ueberlieferung über das apostolische Zeitalter als essäisch-judenchristliche Sagenbildung verwirft, sogar das Ansehen giebt, als ob sie vor der Tübingischen Auffassung, welche dieselbe festhält, den Vorzug der kritischen Geschichtsauffassung voraus habe [1]. Die Entwickelung des Heidenchristenthums geht aus von der Gesetzesfreiheit, welche ihr von der jüdischen Stammgemeinde und den Uraposteln bereitwillig zugestanden ward, und führt zu einer neuen Gesetzlichkeit, welche nicht bloss thatsächlich der Grundansicht des Paulus widerspricht, sondern auch den urapostolischen Standpunkt verdammt. Der gesammtapostolische Katholicismus wird hier wirklich zu einem Abfall von dem ganzen apostolischen Christenthum. Und dieselbe katholische Kirche, welche sogar die friedlichen Christen jüdischer Geburt wegen ihrer Beibehaltung des alten Gesetzes verdammt, nimmt von den äussersten Gegnern der freien Heidenkirche die verfälschte Sagenbildung über die

---

2) Lesen wir doch S. 124: „Die Kirchenväter haben von den Verhältnissen der apostolischen Zeit unglaublich wenig gewusst, und das, was sie wissen, wissen sie meist falsch.“ Wie gut also, dass uns durch Ritschl's kritische Bearbeitung ein helles Licht über jene durch überlieferte Irrthümer ganz entstellte Zeit aufgeht!

apostolische Zeit bereitwillig an. Das sind die Hauptergebnisse der neuen Geschichtsauffassung, welche uns zugemuthet wird!

Dagegen wage ich es, auf Grund der bereits gegebenen Nachweisung über das apostolische Zeitalter den weitern Beweis zu führen, dass sich der Ernst des ursprünglichen Gegensatzes zwischen Judenchristenthum und Paulinismus noch lange in das nachapostolische Zeitalter hineinzieht, dass das paulusfeindliche Judenchristenthum noch in dem ersten Drittheile des zweiten Jahrhunderts eine wirkliche Grossmacht blieb, deren Ueberwindung dem gesetzesfreien Heidenchristenthum keineswegs so geringe Mühe kostete, dass das Heidenchristenthum (aus welchem übrigens auch ich die Entstehung des Katholicismus ableite) sich nicht ohne bedeutende Aneignungen von judenchristlicher Seite zu dieser dauerhaften Gestalt der „allgemeinen Kirche" fortbilden konnte, und auf solche Weise versuche ich es, diejenige Geschichtsansicht, welche ich schon 1855 in meiner Schrift über das Urchristenthum vorgetragen habe, auch gegen die beiden neuesten Darstellungen aufrecht zu erhalten. Handelt es sich zunächst und hauptsächlich um die Macht und weitere Gestaltung des Judenchristenthums, so kommt zweitens auch diejenige Fortbildung des paulinischen Heidenchristenthums in Betracht, welche zum Aufbau der katholischen Kirche den Grund gelegt hat.

I. Das Judenchristenthum nach der apostolischen Zeit.

Das Judenchristenthum der apostolischen Zeit hat uns nur fliessende Unterschiede von einer duldsamen Stellung zu dem Heidenchristenthum bis zu offenen Angriffen gegen seine Gesetzesfreiheit gezeigt. Und ist es Hrn. D. Ritschl schon dort nicht gelungen, die judenchristlichen Gegner des aulus und die duldsame Mehrheit der Urgemeinde auf

haltbare Weise zu unterscheiden, so wird er es auch wohl weiter nicht vermögen, in der nachapostolischen Zeit die scharfe Unterscheidung der Nazaräer und der Ebioniten als zweier besondern Secten aufrecht zu erhalten (S. 152 f.), zumal da er die längst dargelegten Gegengründe nicht einmal der Beachtung gewürdigt hat [1]). Es ist freilich seit der bekannten Abhandlung Gieseler's üblich geworden, diese beiden Arten von Judenchristen so zu unterscheiden, dass die Nazaräer zwar als geborene Juden die Gesetzesbeobachtung für sich selbst beibehielten, aber den gläubigen Heiden nicht aufdringen wollten, ferner den Apostel Paulus anerkannten, endlich die übernatürliche Erzeugung Jesu, seine Geburt aus der Jungfrau zugaben, wogegen die Ebioniten die Gesetzesverpflichtung auch den Heidenchristen aufdringen wollten, den Apostel Paulus als einen Abtrünnigen vom Gesetze verwarfen und Jesum für einen leiblichen Sohn Josephs und der Maria hielten. Und bei Ritschl kommt noch die Unterscheidung pharisäischer und essäischer Ebioniten hinzu, durch welche in der Zersplitterung des nachapostolischen Judenchristenthums das Möglichste geleistet ist. Allein diese Trennung desselben in zwei oder drei scharfgeschiedene Secten muss vor Allem hinweggeräumt werden, wenn man zu irgend einer klaren Einsicht in den geschichtlichen Verlauf gelangen will.

1. Nazaräer und Ebioniten.

Der Name der Nazaräer war bekanntlich die ursprüngliche Benennung aller Christen bei den Juden (vergl. Apg. 24, 5); erst bei Epiphanius und Hieronymus begegnet er uns als Bezeichnung einer von den Ebioniten verschiedenen Ketzersecte. Allein auch der Name der Ebioniten

1) Vergl. meine clement. Recogn. u. Homilien S. 6 f.

war, wie Ritschl nicht leugnen kann, ursprünglich ein jüdischer Schimpfname für alle (jüdischen) Christen. Der Märtyrer Justin spricht wohl von der doppelten Möglichkeit, dass die jüdischen Christen die Verbindlichkeit des Gesetzes entweder auf die geborenen Juden beschränkten oder auch auf die gläubigen Christen ausdehnten (*ἐὰν*, — *ἐὰν δέ*), aber durchaus nicht von zwei besondern Secten der Nazaräer und der Ebioniten [1]). Verwirft Justin die Judenchristen nur in dem zweiten Falle, dass sie den Heidenchristen das Gesetz aufdringen wollten, so finden wir bei Irenäus den Ketzernamen der Ebioniten schon für solche Judenchristen gebraucht, welche die Geburt Jesu aus der Jungfrau leugneten, den Apostel Paulus als Apostaten vom Gesetze verwarfen und die jüdisch-gesetzliche Lebensweise beibehielten [2]). Obwohl die beiden ersten Züge ganz derjenigen Vorstellung entsprechen, die man sich gewöhnlich von den Ebioniten macht, so ist es doch nicht zu übersehen, dass Irenäus schon die Gesetzesbeobachtung selbst, keineswegs bloss ihre Ausdehnung auf gläubige Heiden zum Kennzeichen des Ebionismus macht. Und die gangbare Vorstellung wird vollends zerstört durch Origenes [3]) und Eusebius (KG. III, 27), welche zwei Arten von Ebioniten unterscheiden, je nachdem dieselben die Geburt Jesu aus der Jungfrau anerkannten oder verwarfen. Ritschl will zwar unter denjenigen Ebioniten, welche die Geburt Jesu aus der Jungfrau zugaben, seine Nazaräer verstehen. Allein Eusebius schreibt ja beiden Arten von Ebioniten ohne Unterschied die Verwerfung des Heidenapostels

---

1) *Dial. c. Tr. c.* 47, worüber zu vergl. meine Krit. Untersuch. über die Evangelien Justin's u. s. w. S. 138, Anm. 2.

2) *Adv. haer. I,* 26, 2: *Et circumciduntur ac perseverant in his consuetudinibus, quae sunt secundum legem, et judaico charactere vitae, uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit Dei.*

3) *C. Cels. V, c.* 61. 65. *Comm. in Matth. T. XVI,* 12.

als eines Apostaten vom Gesetze zu [1]), durchkreuzt also die beliebte Unterscheidung vollkommen. Bis hierher haben wir nur von einer Secte der Ebioniten Kunde, bei welchen Origenes und Eusebius zum Theil auch die (angeblich den Nazaräern eigenthümliche) Anerkennung der übernatürlichen Geburt Jesu gefunden haben.

Erst bei Epiphanius begegnet uns der Name der Nazaräer für eine besondere Secte neben den Ebioniten (*Haer. XXIX. XXX*). Aber gerade von den beiden ersten Zügen, durch welche man die Nazaräer von den Ebioniten unterscheiden will, von ihrer Anerkennung des gesetzesfreien Heidenchristenthums und des Apostels Paulus, sagt Epiphanius gar nichts, und den dritten Zug, die Anerkennung der vaterlosen Erzeugung Jesu, lässt er wenigstens als zweifelhaft dahingestellt sein (*H. XXX, 7*). Die Hauptsache aber ist, dass Epiphanius, obwohl er die Ebioniten weniger als pharisäische Judenchristen beschreibt, sondern vielmehr mit essäischen Zügen ausstattet, die Eigenthümlichkeiten beider Secten doch noch sehr in einander laufen lässt. Und da er bei den Ebioniten offenbar eine mannigfaltigere Entwickelung und eine weitere äussere Verbreitung voraussetzt [2]), so liegt die Vermuthung sehr nahe, dass Epiphanius zu den längst bekannten Ebioniten die Nazaräer nur desshalb als eine besondere Secte hinzufügt, weil er in einer spätern Zeit, als die rechtgläubige Kirche alles Judenchristenthum längst überwunden hatte, die ziemlich unveränderten Ueberbleibsel des ursprünglichen Judenchristenthums im Morgenlande kennen lernte, wo sie immer noch den ältesten Christennamen *Ναζωραῖοι* führten.

---

1) Vergl. meine angef. Schrift S. 16 und das übereinstimmende Urtheil von Lechler (S. 468).

2) Sehr bezeichnend nennt er *H. XXX*, 1 den Ebion ein *πολύμορφον τεράστιον*, eine vielköpfige Hydra (vergl. C. 14), auch lässt er ihn nicht bloss in Asien, sondern auch in Rom auftreten (ebend. C. 18).

Will man die Nazaräer nun gleichwohl als eine besondere Secte neben den Ebioniten bestehen lassen, so bleibt, wie Ritschl selbst S. 158 sagt, als „einziger directer Zeuge" Hieronymus übrig. Derselbe unterscheidet allerdings in seinem Commentar zu Jes. 1, 12 die *Hebionaei, qui post passionem Christi abolitam legem putant esse servandam*, und die *Hebionitarum socii, qui Judaeis tantum et de stirpe Israelitici generis haec custodienda decernunt*. Hat man hier nicht die bestimmte Unterscheidung der Ebioniten, welche die Gesetzesverpflichtung allgemein behaupteten, und der Nazaräer, welche diese Verpflichtung auf das jüdische Geblüt beschränkten? Hieronymus nennt zwar nur *Hebionitarum socii*, aber er sagt es ja anderwärts den Nazaräern ausdrücklich nach, dass sie die durch Paulus eröffnete Heidenbekehrung anerkannt haben [1]). Allerdings muss sich also zu seiner Zeit ein Theil der gläubigen Juden bereits mit der grossen Thatsache der durch Paulus gestifteten Heidenkirche ausgesöhnt haben. Aber woher wissen wir, dass diese Anerkennung wesentlich über die Art hinausging, wie auch ungläubige Juden sich unbeschnittene Proselyten gefallen liessen? Wer sagt uns, dass die Nazaräer des Hieronymus, ungeachtet ihrer fortwährenden Beobachtung des Gesetzes, schon die volle Gleichberechtigung der Heiden zugaben? Selbst Gieseler bemerkt in dieser Hinsicht: „Die Nazaräer nahmen wahrscheinlich auch einen Vorzug des jüdischen Volkes im Mes-

1) *Comm. in Jes. 9, 1: Nazaraei — — hunc locum ita explanare conantur: Adveniente Christo et praedicatione illius coruscante primo terra Zabulon et Naphthali scribarum et Pharisaeorum est erroribus liberata et gravissimum traditionum iugum excussit; postea autem per evangelium apostoli Pauli, qui novissimus apostolorum fuit, ingravata est i. e. multiplicata praedicatio, et in terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit.*

siasreiche an, glaubten aber, dass an demselben die Heiden als Proselyten des Thors theilnehmen könnten"[1]. Und selbst wenn die Nazaräer des Hieronymus schon die volle Gleichberechtigung der gläubigen Heiden anerkannt haben sollten, so wissen wir immer noch gar nicht, wann das geschehen sei. Warum könnte diese Anerkennung nicht erst in eine sehr späte Zeit fallen? Endlich scheint Hieronymus die drei unterscheidenden Kennzeichen des Nazaräismus dadurch vollständig zu machen, dass er seinen Nazaräern, die er als gläubige Juden in allen Synagogen des Orients darstellt, auch die Anerkennung der Geburt Jesu aus der Jungfrau beilegt. Allein bei genauerer Erwägung erkennt man, dass er die Anerkennung der jungfräulichen Geburt durchaus nicht als Unterscheidung der Nazaräer von den Ebioniten hervorhebt, vielmehr die Angaben des Origenes und des Eusebius vollständig bestätigt, dass auch die Ebioniten zum Theil an die vaterlose Erzeugung Jesu glaubten[2]. Hätten die Ebioniten die jungfräuliche Geburt Jesu

---

1) Ueber Nazaräer und Ebioniten in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für alte und neue Kirchengeschichte Bd. 4 (1818), Stück 2, S. 335.

2) *Epi.* 84 (89) *ad Augustinum: „Haec ergo est summa quaestionis, imo sententiae tuae, ut post evangelium Christi bene faciant Judaei credentes, si sacrificia offerant, quae obtulit Paulus, si filios circumcidant, si sabbatum servent, ut Paulus in Timotheo et omnes observavere Judaei. Si hoc verum est in Cerinthi et Hebionis haeresin dilabimur, qui credentes in Christo propter hoc solum a patribus anathematizati sunt, quod legis ceremonias Christi evangelio miscuerunt, et sic nova confessi sunt, ut vetera non amitterent. Quid dicam de Hebionitis, qui Christianos se simulant? Usque hodie per totas orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnantur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum, filium Dei, natum de virgine Maria, et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus. Sed dum volunt et Judaei esse et Christiani, nec Judaei sunt nec Christiani.*

durchgängig geleugnet, so hätte Hieronymus doch unmöglich sagen können, sie seien nur desshalb *(propter hoc solum)* von den Vätern verdammt, weil sie die Beobachtung des Ceremonialgesetzes mit dem Evangelium vereinigen wollten. Indem er sich zuerst an den einmal eingebürgerten Ketzernamen der Ebioniten hält, dann zu den Nazaräern übergeht, welche sich bis zur Gegenwart *(usque hodie)* unter den Juden des Morgenlandes erhalten haben, unterscheidet er beide nur so, dass er die Ebioniten, an deren Namen schon die ganze Gehässigkeit der Ketzerei haftete, als Solche darstellt, deren Christenthum überhaupt nur auf Verstellung beruht, während die Nazaräer wenigstens aufrichtig Christen sein wollten [1]. Hieronymus kann überhaupt Alles, was er von den Ebioniten sagt, recht gut bloss aus der überlieferten Vorstellung von dieser Ketzerei geschöpft haben. Und wenn man eine nahe liegende Vermuthung aussprechen darf, so ist die ganze Verdoppelung der Judenchristen in den beiden Secten der Ebioniten und der Nazaräer erst dadurch entstanden, dass man zur Zeit des Epiphanius und Hieronymus, nachdem das „vielgestaltige" Judenchristenthum längst als ebionitische Ketzerei aus der katholischen Kirche ausgeschlossen war, die Ueberreste des volksthümlichen Judenchristenthums im Morgenlande wieder mehr beachtete, welche noch immer den ältesten Christennamen der Nazaräer führten, aber an die Einführung des Gesetzes in der Heidenkirche nun gar nicht mehr denken konnten.

Die gangbare Unterscheidung von Nazaräern und Ebioniten findet aber nicht bloss bei dem „einzigen directen Zeugen", welchen Ritschl anzuführen weiss, keine halt-

1) Wie wenig Hieronymus Nazaräer und Ebioniten überhaupt scharf aus einander hält, sieht man auch daraus, dass er im Commentar zu Matth. 12, 13 von einem und demselben Evangelium redet, *quo utuntur Nazaraei et Ebionitae.*

bare Stütze, sondern bei dem gleichzeitigen Augustinus sogar bestimmten Widerspruch. Eben jenes *ἀναγκάζειν ἰουδαΐζειν*, welches wir an Petrus in Antiochien (Gal. 2, 14), an den judenchristlichen Lehrern in Galatien (Gal. 6, 12) thatsächlich, bei den Judenchristen des Justinus wenigsens als Möglichkeit gefunden haben, sagt Augustinus nicht von den Ebioniten, sondern vielmehr von den Nazaräern ausdrücklich aus. Zwischen Augustinus und dem Manichäer Faustus war der Ausspruch Jesu Matth. 5, 17, dass er nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, zur Verhandlung gekommen. Faustus bemerkt, wie Augustinus zu Anfang des 19. Buchs gegen ihn seine Erörterung wieder giebt: es könne doch nicht einmal die Meinung des Augustinus selbst sein, dass Jesus gesprochen habe, *ut nos, qui ei credideramus ex gentibus, institueret atque informaret, patienter ac morigere mandatorum subire iugum, quod cervicibus nostris Judaeorum lex imponeret ac prophetae (c. 1).* Und nachdem Faustus durch Deutung auf die *lex* und die *prophetae veritatis* die Stelle für seine Ansicht zurechtgelegt hat, fährt er C. 4 fort: *Et tamen hoc si mihi Nazaraeorum obiiceret quisquam, quos alii Symmachianos appellant, quod Jesus dixerit, non se venisse solvere legem, aliquantisper haesissem, incertus, quid ei responderem. — Nam huiusmodi, quod aio, et circumcisionem portant et observant sabbatum et porcina ac reliquis abstinent hujusmodi quae praecepit lex, sub Christiani quamvis nominis professione. — Nec enim quidquam eorum praeferens, quibus lex et prophetae non solvi videantur, sed adimpleri, me tamquam desidem obiurgas ac praevaricatorem ex huius objectione capituli. An et tu iam de truncatorum inguinum obscoeno illo signaculo gloriaris, tamquam Iudaeus aut Nazaraeus?* Faustus erklärt also die christlichen Nazaräer für völlig einerlei mit den Symmachianern, d. h.

Ebioniten[1]) und stellt sie in Hinsicht der Gesetzesbeobachtung ganz mit den Juden zusammen. Er sagt nun zwar davon nichts, ob die Nazaräer die Verbindlichkeit des Gesetzes auch auf die Heidenchristen ausdehnten oder nicht. Aber welches Recht hat Ritschl, sein Stillschweigen dahin zu deuten, als ob er in dieser Hinsicht die Duldsamkeit der Nazaräer bestätigte? Wenn Faustus bei den Nazaräern etwas als selbstverständlich betrachtet, so ist es gewiss nicht, wie er es bei Augustinus thut, die Anerkennung der Gesetzesfreiheit heidnischer Christen, sondern eher das Gegentheil oder mindestens die Ansicht, dass das gesetzesfreie Heidenchristenthum eine blosse proselytenartige Vorstufe für das vollkommene gesetzliche Christenthum sei. Auch die Juden, mit welchen Faustus die Nazaräer in Betreff des Gesetzes ganz gleichstellt, machten ja die volle Theilnahme an der messianischen Seligkeit von der Beobachtung des Gesetzes abhängig. Und um so mehr ist es zu beachten, dass Augustinus den von Faustus erwähnten Nazaräern ausdrücklich jenen Grundsatz von der Verpflichtung der Heiden zur Gesetzesbeobachtung beilegt, welchen man gewöhnlich nur bei den Ebioniten annehmen will[2]). Ritschl kann seine Ansicht also nur dadurch aufrecht erhalten, dass er den Augustinus eines Irrthums beschuldigt. In jedem Falle ist das bestimmte Gegenzeugniss dieses Kirchenvaters nicht zu beseitigen[3]). Die scharfe Unterscheidung der Na-

---

1) Ueber Symmachus als Ebioniten vergl. Schliemann, Clementinen S. 477.

2) *C. Faustum XIX*, 18: *Hoc igitur temperamentum moderamenque Spiritus sancti per apostolos operantis quum displicuisset quibusdam ex circumcisione credentibus, qui haec non intelligebant, in ea perversitate manserunt, ut et gentes cogerent iudaizare. Ii sunt quos Faustus Symmachianorum vel Nazaraeorum nomine commemoravit, qui usque ad nostra tempora iam quidem in exigua, sed adhuc tamen vel in ipsa paucitate perdurant.*

3) Es hat gar nichts auf sich, wenn Ritschl sich auf eine an-

zaräer von den Ebioniten ist nicht bloss von Epiphanius, sondern selbst von Hieronymus nicht durchgeführt und hat an Augustinus sogar einen bestimmten Gegenzeugen [1]).

Freilich wäre es ein sehr bedeutendes Gegengewicht gegen die Aussagen der Kirchenväter, wenn Ritschl in einer Schrift des zweiten Jahrhunderts ein urkundliches Denkmal des Nazaräismus und seines völligen Abstichs von dem Ebionismus aufweisen könnte. In der That fasst Ritschl die Testamente der zwölf Patriarchen, welche er in der ersten Auflage seines Werks entschieden auf die paulinische Seite gestellt hatte, jetzt als ein Erzeugniss des Nazaräismus auf (S. 172 f.). Es ist aber sehr zu bezweifeln, dass er mit dieser Meinungsänderung bessern Erfolg als bei dem Hebräerbriefe haben sollte [2]). Diese Schrift enthält allerdings eine begeisterte Lobpreisung des Apostels Paulus und der Heidenbekehrung (Benj. 11), ward aber eben desshalb von Ritschl selbst früher mit Recht als eine paulinische dargestellt. Sieht man sich nun nach

---

dre Stelle des Augustinus beruft, wo jener Grundsatz fehle, c. *Cresconium I, 36: Et nunc sunt quidam haeretici, qui se Nazaraeos vocant, a nonnullis autem Symmachiani appellantur, et circumcisionem habent Judaeorum et baptismum Christianorum; ac per hoc, quemadmodum si quis eorum ad Judaeos venerit, non potest iterum circumcidi, sic quum ad nos venerit, non debet iterum baptizari.* Welche Veranlassung hatte Augustinus denn, gerade hier die Stellung der Nazaräer zu den gläubigen Heiden zu berühren?

1) Da Hieronymus die Nazaräer als *haeresis sceleratissima* bezeichnet, Augustinus dieselben ganz als Ebioniten darstellt, so ist es völlig unbegreiflich, wie Lechler a. a. O. S. 469 behaupten kann, dass nur der strenge Epiphanius die Nazaräer als Ketzer ansehe, während die andern Kirchenlehrer sie durchaus als rechtgläubige Christen zu behandeln pflegen.

2) Uebrigens scheint Ritschl besonders durch die, allerdings scharfsinnige, Abhandlung A. Kayser's über „die Testamente der XII Patriarchen" in den Beiträgen zu den theol. Wissenschaften, herausg. von E. Reuss u. E. Cunitz, 3tes Bändchen (1851), S. 107 f. irre gemacht zu sein.

den Gründen für die verbesserte Auffassung um, so kann Ritschl selbstgeständlich keinen weitern Beweis für die jüdisch-christliche Herkunft des Buchs führen, als dass dasselbe den Söhnen Jakobs Weissagungen auf Christus in den Mund lege, welche die Bekehrung des israelitischen Volks zum Glauben an den Erlöser bezwecken. Aus dieser Tendenz sei mit Sicherheit zu schliessen, dass der Verfasser selbst seiner Abstammung nach jenem Volke angehörte und die Angehörigkeit zu demselben als Christgläubiger nicht verleugnete. „Einem Heidenchristen ist weder der Gedanke, dass die Israeliten aus der Zerstreuung gesammelt werden sollen, noch die Absicht zuzutrauen, durch solche Weissagung auf die Bekehrung des israelitischen Volks als solchen hinzuwirken." Ich will die Möglichkeit nicht bestreiten, dass der Verfasser der Testamente von Geburt dem jüdischen Volke angehört habe. Aber folgt aus diesem Umstande auch eine judenchristliche Gesinnung? Warum soll nicht auch ein geborener Jude paulinische Grundsätze gehegt haben können? Und selbst wenn es sicherer wäre, als es in der That ist, dass die Testamente der 12 Patriarchen es besonders auf die Bekehrung der Juden abgesehen haben sollen: warum soll denn nur ein Nazaräer, nicht auch ein Vertreter des Paulinismus (vergl. 1 Kor. 9, 20 f. Röm. 11, 13 f.) die Bekehrung von Israel im Auge gehabt haben können? Indessen kann der Hauptzweck dieser Schrift recht gut darin gesetzt werden, die gläubigen Heiden als die geistigen Nachkommen der Patriarchen in dem gesetzesfreien Christenthum zu bestärken. Es werden hier ja nicht nur die Schattenseiten und Vergehungen der Patriarchen, sondern auch die Laster und Sünden ihrer leiblichen Nachkommen wiederholt hervorgehoben, deren Spitze eben die Kreuzigung Christi und der Unglaube gegen das Christenthum ist. In dem ganzen Buche weht eine solche Judenfeindschaft, dass wir weit über die Stellung der

Nazaräer zum Judaismus hinausgeführt werden. Wir lesen hier, dass jeder böse Geist sich auf die Juden richtet, deren völlige Vernichtung nur durch einen besondern fürbittenden Engel abgewehrt wird (*Levi* 5), dass ihr Herrscher der Satan ist (*Dan.* 5). Und welche Vorstellung von dem Judenthum liegt in dem Gesichte von dem Fahrzeuge Jakobs, welches mit todten Mumien erfüllt ist (*μεστὸν ταρίχων*) und gespensterhaft ohne Schiffer und Steuermänner dahin segelt (*Naphth.* 6)! Die Juden werden zwar von der christlichen Erlösung nicht ausgeschlossen; wohl aber bezieht sich dieselbe vor Allem auf die Heiden [1]). Nachdem der Tempel schon ursprünglich für die zwölf Stämme und alle Heiden bestimmt war, geht nach der Kreuzigung Christi und dem Zerreissen des Vorhangs der Geist Gottes sogleich auf die Heiden über (*Benj.* 9). Insbesondre wird es als das grosse Verdienst des Heidenapostels gepriesen, dass er, gleich einem Wolfe, dem Sinnbilde seines Stammes (1 Mos. 49, 27), das Licht der Erkenntniss von Israel geraubt und der Versammlung der Heiden gegeben hat [2]). Während die Nazaräer nach Matth. 5, 17 an der fortdauernden Gültigkeit des Gesetzes festhielten, fasst diese Schrift Christum nicht bloss als den neuen Priester (*Levi* 18), sondern auch als den von den Juden verfolgten Erneuerer des Gesetzes auf (*Levi* 16). Erst durch den Glauben wird Israel von der Herrschaft des Teufels befreit (*Dan.* 6). Und wenn der Verfasser die Vereinigung des zerstreuten Israel durch den Glauben um Abrahams, Isaaks

---

1) Vergl. *Test. Sim.* 7, *Levi* 4, *Jud.* 22. 24, *Zabul.* 9, *Dan.* 6, *Aser* 7, *Jos.* 19, *Benj.* 3.

2) Der Patriarch Benjamin sagt C. 11: *Καὶ ἀναστήσεται ἐκ τοῦ σπέρματός μου ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀγαπητὸς κυρίου, ἀκούων τὴν φωνὴν αὐτοῦ, γνῶσιν καινὴν φωτίζων πάντα τὰ ἔθνη, φῶς γνώσεως ἐπεμβαίνων ἐν σωτηρίᾳ τῷ Ἰσραήλ, καὶ ἁρπάζων ὡς λύκος ἀπ' αὐτοῦ καὶ διδοὺς τῇ συναγωγῇ τῶν ἐθνῶν κτλ.* Welcher Nazaräer könnte sich so ausgedrückt haben!

und Jacobs willen noch erwartet (*Aser* 7), so fällt doch die Möglichkeit derselben in die fernste Zukunft, weil bei der Auferstehung erst ein Gericht über das ungläubige Israel und seine Beschämung durch die auserwählten Heiden vorhergeht (*Benj.* 10). Von jener dringenden Erwartung einer Bekehrung des ganzen israelitischen Volks, welche Ritschl hier voraussetzt, ist gar nichts zu bemerken. Und anstatt der nazaräischen Christologie, nach welcher Jesus als ein bei der Taufe mit dem Geiste Gottes ausgerüsteter Mensch gefasst sein soll (wofür Ritschl *Levi* 18, *Juda* 24 anführt), finden wir hier vielmehr schon einen doketischen Patripassianismus[1]), dessen sich Ritschl nur durch die grundlose Annahme von Interpolationen zu erwehren weiss. So wenig sind gerade die Testamente der zwölf Patriarchen geeignet, das frühere Dasein einer gegen Paulus und das Heidenchristenthum duldsamen nazaräischen Secte zu beweisen! Und um so mehr wird es auch ferner wohl bei der Vorstellung verbleiben, dass das nachapostolische Judenchristenthum anstatt zwei besonderer Secten von Nazaräern und Ebioniten vielmehr verschiedene Abstufungen von der alten Feindschaft gegen den Paulinismus bis zu einer mehr duldsamen Stellung gegen das Heidenchristenthum in sich schloss.

Es fragt sich also nur noch, ob sich wenigstens das essäische Judenchristenthum als eine besondere Gestalt behaupten lässt. Wenn der Essäismus freilich dem Christenthum innerlich so fern stand, wie Ritschl meint, so kann er nur plötzlich und durch eine äussere Veranlassung in dasselbe eingedrungen sein, und als eine solche Veranlassung scheint sich sehr natürlich die Zerstörung

---

1) *Sim.* 6. 7, *Levi* 4. 5, *Jud.* 22, *Zabul.* 9, *Naphth.* 8, *Aser* 7, *Benj.* 10.

Jerusalems darzubieten. **Ritschl** stützt diese Behauptung S. 220 f. hauptsächlich auf Epiphanius, welcher *Haer. XXX*, 2 seinen fabelhaften Ebion nach der Zerstörung Jerusalems, als die Christgläubigen sich nach Peräa geflüchtet und besonders in Pella niedergelassen hatten, zuerst seine Lehre verbreiten lässt. Das soll heissen, dass die Essäer, mit welchen die Urgemeinde in ihrem Exile in Berührung gekommen war, damals zum Christenthum übergingen, aber dabei nicht nur ihre Sitte beibehielten, sondern auch ihre Vorstellung von Christus und seinem Werke nach ihren speciellen Ideen und Tendenzen gestalteten. Diese Annahme findet **Ritschl** auch durch eine Stelle der clementinischen Homilien bestätigt, welche die Wirksamkeit des essäischen Judenchristenthums als des wahren Evangelium erst in die Zeit seit der Zerstörung des Tempels setzen[1]. Allein der falsche Clemens führt hier eben nur dasjenige Christenthum, welches er als das wahre Evangelium den gnostischen Häresien gegenüberstellt, schon auf eine geheime Ueberlieferung zurück, die nach den grossen Erfolgen des Paulinismus in der Heidenwelt und nach der Zerstörung des Tempels verbreitet worden sei. Das Thatsächliche, was er voraussetzt, ist nur ein gewisser judaistischer Rückschlag in der durch Paulus bekehrten Heidenwelt, an welchen sich später der offene Kampf gegen die gnostischen Irrlehren anschliessen soll. Und was ist vollends auf die Art zu geben, wie ein Epiphanius, bei welchem auch **Ritschl** die „Hallucinationen seiner von Ketzerhass entzündeten Phantasie“ nicht verkennt, seinen fabelhaften Sectenstifter Ebion auftreten lässt! Wie schwach ist die innere Wahrscheinlichkeit,

1) *Clem. Hom. II*, 17: *Ὡς ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὸς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινός* (d. h. durch den Magier Simon, welcher auch den Apostel Paulus bedeutet), *καὶ εἶθ' οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἱρέσεων.*

welche Ritschl seiner Annahme dadurch zu geben sucht, dass die Essäer durch die Erfüllung der Weissagungen Jesu über den Fall des Tempels (Matth. 24, 2 f. Mark. 13, 2 f.) zu dem Glauben an ihn als den wahren Propheten geführt sein sollen! Man sieht es diesen Weissagungen ja gar zu deutlich an, dass sie erst nach der Zerstörung des Tempels aufgezeichnet sein können, auch bei Matthäus erst der Ueberarbeitung der apostolischen Grundschrift angehören [1]. Wir haben also nicht den geringsten Grund, den Essäismus erst nach der Zerstörung Jerusalems plötzlich in das Judenchristenthum eindringen zu lassen, und wenn uns in demselben, besonders wie es in der Ebioniten-Beschreibung des Epiphanius und in den pseudoclementinischen Schriften erscheint, unleugbar essäische Züge begegnen, so steht der Annahme nichts im Wege, dass diese Züge eben von einer ursprünglichen Verwandtschaft des Judenchristenthums mit dem Essäismus herrühren.

2. Das nachapostolische Judenchristenthum.

Je vergeblicher es ist, den mächtigen Strom des nachapostolischen Judenchristenthums in drei vereinzelte Bäche ableiten zu wollen, desto weniger lässt sich auch von vorn herein irgend ein Grund absehen, wesshalb das Judenchristenthum seit der Zerstörung Jerusalems plötzlich zu einer Kleinmacht herabgesunken sein sollte. Jenes Ereigniss musste allerdings dazu beitragen, das paulinische Heidenchristenthum zu heben und zu kräftigen. Selbst die Christen jüdischer Geburt konnten es nun nicht mehr verkennen, dass die weitere Ausbreitung des Christenthms nicht

1) Vergl. meine Evangelien S. 102 f. Auch Baur hat längst (Krit. Untersuchungen über die Evangelien S. 605) mit allem Rechte darauf hingewiesen, dass die kurz vor der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels verfasste Apokalypse des Johannes C. 11 von einer solchen Weissagung über den Fall des Tempels noch gar nichts weiss.

sowohl bei den verstockten Juden, sondern vielmehr bei den Heiden zu erwarten sei. Aber die Heiden zu bearbeiten und zu einer mehr oder weniger jüdischen Lebensweise zu führen, hatte das Judenchristenthum ja bereits früher wiederholt, und gewiss nicht immer ohne Erfolg, versucht. In jenem Ereigniss musste man wohl ein Strafgericht über die Juden sehen, aber doch nicht über das gläubige, sondern nur über das ungläubige, christfeindliche Israel, hauptsächlich wegen seiner durch die Kreuzigung Christi begangenen Schuld. Das gläubige Judenthum aber behielt nach wie vor der Zerstörung seinen festen Halt und Mittelpunkt in der Urgemeinde, von welcher die ersten Gegenwirkungen gegen den Paulinismus ausgegangen waren. Dieselbe liess sich ja nach einer vorübergehenden Flucht in das Ostjordanland bald wieder in Jerusalem nieder und bestand hier zunächst unter der Oberleitung eines zweiten Verwandten Jesu (Simeon), dann bis zum Ende des zweiten jüdischen Krieges immer noch mit lauter beschnittenen Presbytern und Bischöfen fort[1]). Die judenchristliche Stammgemeinde ward

1) Vergl. Eusebius KG. IV, 5, welcher von dem bekannten Jakobus bis zur Unterdrückung des zweiten jüdischen Aufstandes unter Hadrian (132 —135 u. Z.) 15 beschnittene ἐπίσκοποι (offenbar im weitern Sinne als Presbyter-Bischöfe) in Jerusalem aufzählt. Ausserdem ist zu beachten, was Sulpicius Severus (*Hist. sacr. II*, 31) erzählt, Hadrian habe das Christenthum durch Aufstellung von Götzenbildern an der Stelle des Tempels und der Kreuzigung Christi auszurotten versucht: *Et quia Christiani ex Judaeis potissimum habebantur (namque tum Hierosolymae nonnisi ex circumcisione habebat ecclesia sacerdotem), militum cohortem custodias in perpetuum agitare iussit, quae Judaeos omnes Hierosolymae aditu arceret. Quod quidem Christianae fidei proficiebat, quia tum paene omnes Christum Deum sub legis observatione credebant. Nimirum id Domino ordinante dispositum, ut legis servitus a libertate fidei atque ecclesiae tolleretur. Ita tum primum Marcus ex gentilibus apud Hierosolymam episcopus fuit.*

erst durch den zweiten jüdischen Krieg aus Jerusalem versprengt, wo Hadrian nun eine heidnische Stadt *Aelia Capitolina* aufrichtete, aus welcher alle Beschnittenen verbannt waren. Aber auch in Kleinasien musste das Judenchristenthum einen festen Halt gewinnen durch die lange Wirksamkeit des Apostels Johannes, dessen Grundsätze wir bereits aus Gal. C. 2 und aus der Apokalypse kennen gelernt haben. Wir dürfen uns also gar nicht verwundern, wenn das Judenchristenthum namentlich im Morgenlande tiefe Wurzeln geschlagen hatte und stark befestigt war.

Aber freilich wäre es sehr wunderbar, wenn das Judenchristenthum in einer Zeit, als das Dasein einer heidnischen Christenheit längst eine unumstössliche Thatsache, die weitere Ausbreitung des Christenthums zunächst nur bei den Heiden zu hoffen war, seine ursprüngliche Stellung zu der Heidenbekehrung des Paulus in ihrer ganzen Schroffheit unverändert beibehalten haben sollte. So starr und bewegungslos ist das Judenchristenthum keineswegs zu denken, dass es gar keine Biegsamkeit und Fähigkeit der Fortbildung gehabt hätte. 1) Der Grundsatz der Gesetzlichkeit und Werkgerechtigkeit, welchen man der paulinischen Glaubensgerechtigkeit gegenüberstellte, hat es schon damals nicht gehindert, dass selbst die strengsten Judenchristen von einzelnen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes abwichen. Und die Apokalypse des Johannes (7, 9. 14, 3. 4, vergl. 5, 9) hat uns bereits gezeigt, dass in das zwölfstämmige Israel des Messias auch zahlreiche Heiden eingeschlossen wurden, so gewiss dieselben die äussersten Spitzen der heidnischen Lebensweise, das *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι*, erst abgelegt und den Grundsatz der Werkgerechtigkeit angenommen haben müssen (s. o. Heft 1 S. 111 f.). Die Grundsätze der unverbrüchlichen Geltung des Gesetzes, der Werk-Gerechtigkeit und die mit denselben zusammenhangenden Schranken der jüdischen Volksthümlichkeit wurden also als-

bald dehnbar genug, so dass sie auch auf eine überwiegend aus gläubigen Heiden bestehende Christenheit angewandt werden konnten. Man konnte von dem wirklichen Inhalte des mosaischen Gesetzes mehr oder weniger nachlassen und selbst aufgeben, man konnte sich am Ende wohl gar auf den blossen Kern des geschriebenen Gesetzes in seiner Einheit mit dem natürlichen Sittengesetze zurückziehen, ohne das Wesen des Judenchristenthums aufzugeben, wenn man nur an dem Grundsatze der Gesetzlichkeit und Werkgerechtigkeit im Gegensatz gegen das paulinische δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου (Röm. 3, 28) festhielt. Man durfte den gläubigen Heiden freilich nicht mehr ohne Weiteres, wie es in Antiochien und Galatien versucht war, die ganze jüdische Volkthümlichkeit mit Gesetz und Beschneidung aufdringen. Wohl aber konnte man das schwankende und biegsame Proselyten-Verhältniss auf dieselben anwenden, durch welches sie zunächst zur Vermeidung der äussersten Anstössigkeiten heidnischer Lebensweise und zum Grundsatz der Werkgerechtigkeit verpflichtet wurden. In der proselytenartigen Stellung der Heidenchristen lag einerseits die Hoffnung, sie nach und nach noch zu einem innigern Anschlusse an die gesetzliche Lebensweise jüdischer Christen zu führen, andrerseits das Bewusstsein eines gewissen Vorrechts des jüdischen Vollbluts, welches ja auch eine durchgreifendere Werk- und Gesetzes-Gerechtigkeit voraus zu haben glaubte. So konnte man immer noch, wenn auch gelockert, die Schranken der jüdischen Volksthümlichkeit aufrecht erhalten. Ferner 2) in dem Verhältniss zu der Person des Heidenapostels bietet schon das apostolische Zeitalter die Erscheinung dar, dass die Häupter der Urgemeinde den Paulus als ἀπόστολος ἐθνῶν anerkannten (Gal. 2, 7 f.), die judenchristlichen Sendlinge in Galatien ihn immer noch als einen Diener Christi gelten liessen (Gal. 1, 10). So dürfen wir auch späterhin keines-

wegs die völlige Verwerfung des Paulus, sondern nur das Festhalten an der völlig abgeschlossenen apostolischen Zwölfzahl, ausser welcher kein ebenbürtiger und völlig gleichberechtigter Apostel anerkannt werden darf, als das unerlässliche Kennzeichen des Judenchristenthums ansehen. Die Oberhoheit der zwölf, von Jesu selbst in seinem irdischen Leben eingesetzten Apostel konnte auch bei einer gewissen duldsamen Anerkennung des Heidenapostels und seines Werks bestehen, so gewiss ihre Festhaltung einen Gegensatz gegen das apostolische Bewusstsein des Paulus enthielt, welcher oft genug noch in der entschiedensten und gehässigsten Verwerfung hervortrat. Endlich 3) musste das Judenchristenthum auch die jüdische Grundlehre von der Einheit Gottes in der Auffassung Christi als des Gottessohnes unverrückbar festhalten und konnte sich jenem eigenthümlichen Bestreben des Paulinismus nur widersetzen, zugleich mit dem Christenthum auch die Person seines Stifters so hoch als möglich zu stellen und die Wesensschranke zwischen Vater und Sohn möglichst aufzuheben, wie Christus schon in dem gleich nach Paulus entstandenen Hebräerbriefe mit Hülfe der alexandrinischen Logos-Lehre in das Wesen der Gottheit selbst hinaufgerückt wird. Dagegen brauchte der Judenchrist zwar keineswegs bei der blossen Menschheit Jesu stehen zu bleiben, konnte ihn vielmehr auch in die Welt der Engel und der himmlischen Geister hinaufrücken. Aber niemals konnte das Judenchristenthum auch in dem Verhältniss des Vaters und des Sohnes die wesentliche Schranke zwischen Schöpfer und Geschöpf aufheben, und stets giebt sich dasselbe zu erkennen durch jenen strengen Monotheismus, welchen auch nach der Ausbildung der katholischen Kirche der Monarchianismus und der Arianismus zu behaupten suchten. Alles dieses zeigt uns ebenso sehr einen ziemlich weiten Spielraum, innerhalb dessen sich das nachapostolische Judenchristenthum in ver-

änderten Zeitverhältnissen bewegen konnte, als auch die Grenzen, welche es so lange als möglich einhalten musste.

Aus den entwickelten Grundzügen ist es wohl begreiflich, dass wir an dem nachapostolischen Judenchristenthum auf der einen Seite eine freiere Gestaltung und eine friedliche Annäherung an das Heidenchristenthum wahrnehmen. So stellen uns die kanonische Bearbeitung des Matthäus und das Markus-Evangelium (welches 12, 29. 32 die Einheit Gottes in einer so ächt judenchristlichen Weise hervorhebt) vor Allem die Zulassung gläubiger Heiden anstatt der ungläubigen Juden dar, und das universalistische Judenchristenthum des Markus enthält sogar schon die Andeutung einer Duldung des paulinischen Christenthums [1]). Allein man würde sehr irren, wenn man diese versöhnliche Annäherung schon für eine völlige und ziemlich allgemeine halten wollte. Wie sehr das Judenchristenthum auch in seiner freiern Gestaltung den alten Gegensatz gegen den Paulinismus beibehält, kann uns schon der Brief des Jakobus lehren, welcher jedenfalls an der Spitze des antipaulinischen Judenchristenthums der nachapostolischen Zeit steht und wahrscheinlich aus Palästina zur Zeit Domitian's herrührt [2]). Zwar ist das Gesetz, dessen Erfüllung

1) Mark. 9, 38 f., vergl. meine Evangelien S. 140. 146, auch meine Schrift über das Urchristenthum S. 79 f.

2) Die alten Kirchenväter und die Reformatoren haben den pseudepigraphischen Ursprung und die antipaulinische Haltung dieses Briefs weit unbefangener anerkannt, als die neuesten Bearbeiter, von welchen Lechler bloss die Unächtheit (S. 163 f.), Ritschl S. 109 f. sogar die Bestreitung der paulinischen Rechtfertigungslehre fern zu halten sucht. So weit geht man hinter Hieronymus zurück, welcher *de viris illustr. c.* 2 noch ganz freimüthig sagt: *Jacobus qui appellatur frater Domini — unam tantum scripsit epistolam, quae de septem catholicis est; quae et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem!* So sehr hat man das freie Urtheil eines Luther vergessen, welcher, ausserdem, dass er die Epistel St. Jacobi für keines Apostels

durch Werke hier verlangt wird, über die beschränkt jüdische Fassung wesentlich erhaben und bereits als das allge-

---

Schrift achtete, an dieser „rechten ströhernen Epistel", die „stracks wider St. Paulum und alle andre Schrift" den Werken die Gerechtigkeit giebt, den Gegensatz gegen die paulinische Rechtfertigungslehre hervorhob, vergl. G. Frank *de Luthero rationalismi praecursore. Lips.* 1857, *p.* 29 *sq.* Es muss für jeden Unbefangenen feststehen, dass Jak. 2, 23 — 25 schon den eigenthümlichen Beweis des Paulus für die Glaubensgerechtigkeit aus dem Beispiele Abrahams (Gal. 3, 6. Röm. 5. 4) und das für denselben Zweck gebrauchte Beispiel der Rahab in dem selbst erst 64 oder 65 u. Z. (also erst nach dem Tode des Jakobus im J. 62) geschriebenen Hebräerbriefe (11, 31) vor Augen hat. Ausserdem stimmt die Voraussetzung eines gewissen gerichtlichen Verfahrens, welches auch die Christen schon betraf (Jak. 2, 6. 5, 4), erst zu der Zeit Domitian's welcher den jüdischen Leibzoll auch von christlichen Juden eintrieb, die bereits nicht mehr als Juden gelten wollten (Sueton *Domitian.* 12: *qui vel improfessi Judaicam viverent vitam)*, und auch Christen als Proselyten des Judenthums wegen des Verbrechens der Gottesleugnung mit Tod und Gütereinziehung bestrafte (Dio Cassius LXVII, 14). An eine so späte Zeit, wie Schwegler meinte, ist freilich nicht zu denken. Aber ebenso wenig wird sich die geschichtliche Kritik auch hier durch den zähen Widerspruch eines Commentars, wie der in sprachlicher Hinsicht ganz brauchbare des Hrn. D. Meyer ist, abhalten lassen, dessen 15te von Huther besorgte Abtheilung natürlich auch die Aechtheit des Jakobus - Briefs sehr eifrig vertheidigt und den Widerspruch desselben gegen die paulinische Rechtfertigungslehre zuversichtlich hinwegleugnet. Was das Letztere anbelangt, so kann man sich sogar auf den streng lutherischen und Hofmann's heterodoxe Versöhnungslehre bekämpfenden Delitzsch berufen, welcher in seinem jedenfalls gelehrten und gründlichen Commentar zum Briefe an die Hebräer (Leipz, 1857, S. 579) unbefangen genug ist, um Folgendes zu behaupten: „dass zwischen Jakobus' *ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη* und unsers paulinischen Verfassers *πίστει οὐ συναπώλετο* (Hebr. 11, 31) kein Widerspruch bestehe, und dass Jakobus' Gegensätze keine bewusste Beziehung zu paulinischen Sätzen haben, kann nur eine befangene Harmonistik behaupten. Bei Paulus gehen aus *πίστις* und *δικαίωσις* die *ἔργα* hervor, bei Jakobus aus *πίστις* und *ἔργα* die *δικαίωσις*." Und wenn auch Delitzsch Jakobus den Bruder des Herrn noch als Verfasser festhält, so bemerkt er doch: sein in der Rechtfertigungslehre einseitiger, sonst köstlicher Brief wolle als Bestandtheil des Kanons *ex analogia fidei* verstanden sein, nur dass diese Interpellation sich nicht in wohl-

meine Gesetz der Freiheit (1, 25 vergl. 2, 12) gefasst, welches mit dem natürlichen Sittengesetze (dem ἔμφυτος λόγος 1, 21) zusammenfällt und die Geburt durch das Wort der Wahrheit in sich schliesst (1, 18). Hierdurch werden wir schon weit über jene Strenge hinausgeführt, in welcher das Judenchristenthum, wie wir gesehen haben, durch den geschichtlichen Jakobus vertreten ward. Gleichwohl finden wir auch hier noch den bestimmten Gegensatz judaistischer Werkgerechtigkeit gegen die paulinische Glaubensgerechtigkeit. Die Werke gelten als die abschliessende Vollendung und als die belebende Seele des Glaubens (2, 22. 26). Und da diese Grundansicht auch der Behauptung entgegengesetzt wird, dass der Glaube schon ohne Werke erlöse (2, 14), dass die Rechtfertigung aus dem Glauben allein komme (2, 24): so kann nur dogmatische Befangenheit die Thatsache abstreiten, dass der Jakobusbrief eben die Grundlehre des Paulus, das δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου (Röm. 3, 28) entschieden verwirft und bekämpft. Es sind ja gerade die Beispiele des Abraham bei Paulus (Gal. 3, 6. Röm. 5. 4) und der Rahab im Hebräerbriefe (11, 31) für die Glaubensgerechtigkeit, welche der Verfasser vielmehr für die Werkgerechtigkeit geltend macht (2, 23. 25). Selbst eine so freie Gestaltung des Judenchristenthums, wie die des Jakobusbriefs, hält also immer noch den Grundsatz der Werk- und Gesetzesgerechtigkeit in bestimmtem Gegensatze gegen die Grundlehre des Paulus aufrecht. Und wenn wir von Anfang an eine nähere Berührung des Judenchristenthums mit dem Essäismus vermuthen mussten, so können wir in dieser Hinsicht wenigstens auf das Gewicht hinweisen, mit welchem der Jakobusbrief 5, 12 (vergl. Matth. 5, 34 f.) die völlige Vermeidung des Schwörens seinen Lesern an das Herz legt.

---

meinender Selbsttäuschung für die historische ausgebe.

Noch stärker tritt der Gegensatz gegen den Paulinismus und die essäische Grundlage des Judenchristenthums in den pseudopetrinischen Schriften, dem *Κήρυγμα* und den *Περίοδοι Πέτρου* hervor, welche den seit 140 u. Z. entstandenen pseudo-clementinischen Bearbeitungen, den Recognitionen und Homilien des römischen Clemens zu Grunde liegen [1]). Halten wir uns zunächst an die Grundschrift selbst, das *Κήρυγμα Πέτρου*, dessen wesentlicher Inhalt noch aus dem merkwürdigen Abschnitt *Rec. I*, 27—71 und dem zugehörigen Briefe des Petrus an Jakobus nebst der *Διαμαρτυρία* des Letztern erkannt werden kann, so ver-

---

1) Dieser Grundgedanke meiner 1848 begonnenen Untersuchungen über die pseudo-clementinischen Schriften wird auch nach der scharfsinnigen Bestreitung in Uhlhorn's Schrift über die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus (gegen welche ich auf meine Vertheidigung Theol. Jahrb. 1854, S. 483 f. verweise) immer mehr anerkannt, jetzt auch von Lechler S. 455. Ritschl, welcher mich in der ersten Auflage seines Werks im Ganzen kräftig unterstützte, hat sich zwar auch in der neuen Auflage keineswegs von der Richtigkeit der Hypothese Uhlhorn's zu überzeugen vermocht, vielmehr zur Beurtheilung derselben auf meine angeführte Abhandlung verwiesen (S. 264). Gleichwohl äussert er die Meinung, dass vor der Veröffentlichung des syrischen Textes der Recognitionen nichts Entscheidendes in dieser Streitfrage zu erreichen sei, wie wenn die Entscheidung nicht schon in den gegenwärtigen Texten hinreichend vorläge! Ferner nimmt er mit Uhlhorn die Meinung an, dass die Schrift, deren Hauptinhalt in den ältesten Abschnitt der Recognitionen (I, 27—72) aufgenommen ist, nicht das *Κήρυγμα Πέτρου*, sondern vielmehr diejenige sei, welche wir aus Epiphanius *Haer.* XXX, 16 als die *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* kennen (S. 205), wogegen ich mich auf meine Bemerkungen a. a. O. S. 502 f. berufe. Endlich finde ich in Ritschl's neuer Auflage Manches, was jedenfalls meine Entdeckung ist, wie die Wahrnehmung, dass der Gegensatz des gerechten Teufels und des guten Adam-Christus in den clementinischen Homilien dem Gegensatze entspricht, welchen Marcion zwischen dem gerechten Weltschöpfer und dem guten Gotte des Christenthums annahm (vergl. meine clement. Recogn. u. Homilien S. 279, apostolische Väter S. 301), auf Uhlhorn zurückgeführt (S. 219).

räth sich hier, wie gesagt, recht deutlich das essäische Gepräge des christlichen Judaismus. Man kann ja kaum anders als an Essäer denken, wenn *Rec. I*, 37 von Wenigen unter den Juden die Rede ist, welche die Nutzlosigkeit der Opfer bereits erkannt haben, und es ist wohl zu beachten, dass bei der Schilderung der jüdischen Secten *Rec. I*, 54 f. die Essäer ausgelassen werden, welche dem Verfasser noch ganz mit den Christen zusammengefallen sein müssen. Essäisch ist die Haltung einer Geheimschrift, welche sich die Kerygmen laut der einleitenden Schriftstücke des Petrus und Jakobus gegeben haben. Auf essäischer Grundlage beruht der ganze Vorstellungskreis, welcher uns hier entgegentritt. Aus der Vorliebe für eine essäische Askese ist die Hochschätzung der Lebensweise indischer Brahmanen (*Rec. I*, 33) zu erklären. Dem Essäismus verwandt ist die Vermeidung des Eidschwurs, an dessen Stelle die feierliche Betheuerung tritt (*Contest. Jac. c.* 1). Es ist eine blosse Fortbildung derjenigen Stellung, welche die Essäer zu den blutigen Opfern des Tempels einnahmen, wenn unsre Schrift das ganze Opferwesen verwirft und als eine Erlaubniss darstellt, die nur vorübergehend der Schwachheit des Volks gemacht wurde (*Rec. I*, 36 f.), wie ja auch der Bau des Tempels nur aus königlichem Ehrgeize hervorgegangen sein soll (*Rec. I*, 38). Die essäische Hochschätzung der Sonne und das Streben nach Weissagung des Zukünftigen findet man hier in der Aussage wieder, dass die Himmelskörper zur Berechnung der Zeiten bestimmt sind [1]),

---

1) *Rec. I*, 28: *Post haec stellis adornat coelum istud visibile, solem quoque et lunam ponit in eo, ut alterius lumine dies, et nox uteretur alterius, simulque ut essent indicio rerum praeteritarum, praesentium et futurarum. Pro signis enim temporum facta sunt ac dierum, quae videntur quidem ab omnibus, intelliguntur autem ab eruditis et intelligentibus solis.* C. 32 wird von Abraham gesagt: *ipse cum arte esset astrologus, ex ratione*

was auch an den essäischen Grundgedanken einer göttlichen Vorherbestimmung der Geschichte anstreift. Auf die schriftgelehrte Beschäftigung der Essäer mit den prophetischen Schriften weist die Erwähnung einer festen Lehrüberlieferung zurück, welche man zur Auslegung der vieldeutigen prophetischen Aussprüche bedarf (*Contest. Jac. c.* 1). Aber freilich sammelt sich die Hochschätzung der Prophetie schon in der Anschauung von dem wahren Propheten, welcher zugleich der ersterschaffene Urmensch und der Messias ist (*Rec. I*, 45 f.), die Herzen der Menschen durchschaut und durch alle Geschlechter hindurch den Frommen und auf ihn Hoffenden erschienen ist (*Rec. I*, 33. 52). Dieser wahre Prophet steht bereits in solcher Erhabenheit über allen übrigen Propheten (welche *Rec. I*, 49 f. 60. 61 noch erwähnt werden), dass er dieselben in der That erst beglaubigt (*Rec. I*, 59) und das Verständniss ihrer Weissagungen erst mitgetheilt hat [1]. Kann man diese ganze Anschauung, in welcher die Erwartung einer Wiederkehr des Propheten Elias mit der Erwartung des Messias zusammenfliesst, besser als aus dem prophetischen Wesen und Streben des Essäismus erklären? Selbst die essäische Annahme einer überirdischen Herkunft der menschlichen Seele kann man in der Vorstellung von einer der Schöpfung des Menschen vorhergehenden *interna species* desselben (*Rec. I*, 28) wieder finden, und die essäische Lehre von dem Aufenthaltsorte der verstorbenen Frommen, wie sie Josephus *b. iud. II*, 8, 11 beschreibt, tritt uns in der Ausführung

---

et ordine stellarum agnoscere potuit conditorem eiusque providentia intellexit cuncta moderari.

1) *Rec. I*, 61: *Cui (Caiphae) Thomas respondens arguit eum — ostendens, quia prophetae magis, quibus etiam ipse credit, ita docuerint, nec tamen quomodo erunt haec aut quomodo percipientur, ostenderint, Jesus vero qualiter accipi haec debeant, demonstraverit.*

Rec. I, 52 entgegen, dass diejenigen Frommen, deren Gerechtigkeit noch einige Mängel hat, so dass sie nicht gleich in das Paradies versetzt werden können, nach der Auflösung ihres Leibes *in bonis laetisque regionibus* aufbewahrt werden, um bei der Auferstehung ihre Leiber wieder zu erhalten. Die essäische Grundlage verräth sich sogar noch in der Gestalt der christlichen Sacramente. Denn die Taufe geschieht nicht bloss am fliessenden Wasser (*Contest. Jac. c.* 1), sondern tritt auch ganz ebenso, wie die täglichen Bäder der Essäer, an die Stelle der Opfer (*Rec. I*, 39), so dass sie keineswegs bloss als eine einmalige Handlung gedacht werden kann. Und der Genuss von Brod und Salz, durch welchen die feierliche Betheuerung bei der Uebergabe der Geheimschrift besiegelt wird (*Contest. Jac. c.* 4), ist genau die Speise der Therapeuten bei ihren heiligen Nachtmahlzeiten [1]). Das essäische Judenthum ist hier also, un-

---

1) Vergl. Philo *de vita contempl.* § 9, *p.* 483: *καὶ τραπέζα καθαρὰ τῶν ἐναίμων, ἐφ' ἧς ἄρτος μὲν τροφή, προσόψημα δὲ ἅλες, οἷς ἔστιν ὅτε καὶ ὕσσωπος ἥδυσμα παραρτύεται κτλ.*; vergl. auch § 4, *p.* 477. Brod und Salz, letzteres auch allein genannt, sind in den pseudoclementin. Schriften überhaupt die geweihte Speise, welcher, wie bei den Essäern, ein weihendes Bad vorhergeht, und zu welcher nur Getaufte, wie zu den essäischen Mahlzeiten nur Ordensglieder zugelassen wurden (vergl. Clem. *Rec. I*, 19. *II*, 72. *IV*, 31. *V*, 36. *VI*, 15. *VII*, 29. *Hom. I*, 22. *IV*, 6. *VI*, 26. *VIII*, 24. *IX*, 23. *XI*, 34. *XII*, 25. *XIV*, 1. *XV*, 11). Da dieses Mahl *Rec. VI*, 15. *Hom. XI*, 36. *XIV*, 1 ausdrücklich als *εὐχαριστία* (und im Briefe des Clemens an Jakobus C. 9 als *ἀγάπη*) bezeichnet wird, so habe ich in m. clem. Rec. u. Hom. S. 152 hier eine eigenthümliche jüdisch-christliche Gestalt der Eucharistie gefunden, welche der alten essäischen Mahlzeit ein christliches Gepräge aufgedrückt hat. Was Ritschl auch jetzt (S. 206) gegen mich einwendet, kann mich nur in dieser Ansicht bestärken. Es bestätigt ja eben nur die jüdische Seite dieser Mahlzeit, wenn die Danksagung *Rec. V*, 36. *Hom. X*, 26 auf die jüdische Sitte zurückgeführt wird. Ebenso wenig hilft die Berufung auf die Sitte der Ebioniten etwas, welche die Eucharistie (in besonders feierlicher

geachtet der christlichen Umbildung, noch deutlich zu erkennen und geht Hand in Hand mit der feindseligen Haltung gegen Paulus, den verhassten Menschen, der die Christen verfolgt (*Rec. I*, 70 f.) und unter den Heiden eine ungesetzliche Lehre verbreitet (*Epi. Petri ad Jac. c.* 2: *ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη διδασκαλίαν*). Aber andrerseits hat dieses Judenchristenthum, obwohl es sich keiner andern Abweichung von dem Judenthum, als der Anerkennung des bereits erschienenen Messias (*Clem. Rec. I*, 43. 50), bewusst ist, bereits grundsätzlich mit dem Opferwesen und dem Tempelcultus gebrochen. Und obwohl es die Geltung des Gesetzes [1]) und die Hochhaltung der Beschneidung (*Contest. Jac. c.* 1, *Rec. I*, 33) gegen den Paulinismus aufrecht erhält: so erkennt es doch nicht bloss schon die Thatsache unbeschnittener Gläubigen (*Contest. Jac.*

Weise) jährlich einmal, und zwar, wie man annehmen muss, am Jahrestage des Abschiedsmahls Christi, mit ungesäuertem Brod und Wasser begingen (vergl. Epiphanius *Haer.* XXX, 16). Das Salz tritt an jenen Stellen gar nicht an die Stelle des Weins und schliesst auch den Gebrauch von Wasser gar nicht aus. Es ist vielmehr, wie bei den Therapeuten, als Opfer- und Bundessalz (vergl. 3 Mos. 2, 13. Ezech. 43, 24) zu fassen (vergl. auch das B. der Jubiläen C. 5. 21, in Ewald's Jahrb. d. bibl. Wiss. II, 242. III, 18), und es ist wohl zu beachten, dass Philo bei denselben (*de vita contempl.* § 4, *p.* 477) einmal zu Brod und Salz noch ausdrücklich das Wasser hinzufügt. Wie das Salz schon bei den Therapeuten der Speise die Bedeutung eines Opfers gab, so hat es auch noch später in der christlichen Kirche eine geweihte Speise bezeichnet, nämlich in dem Sacramente des Salzes, welches den Katechumenen gereicht ward, vergl. Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus Th. I, S. 9. Hierher gehört auch die spanische Sitte, dem „Opfer des Leichnams Christi" nach der Weise des mosaischen Opfers Salz beizugeben, welche Alcuin *Epi.* 75 bekämpft, vergl. D. Rückert's treffliche Abhandlung über den Abendmahlsstreit des Mittelalters in dieser Zeitschrift I, 1, S. 28.

1) Vergl. *Epi. Petri ad Jac.* 2 und die Inhaltsangabe des 9ten Buchs der Kerygmen *Rec. III*, 75: *quia lex, quae a deo posita est, iusta sit et perfecta, et quae sola possit facere pacem.*

c. 1), sondern auch überhaupt die Nothwendigkeit an, dass die Heiden, obwohl sie dem Messias an sich ganz fremd sind, an die Stelle der ungläubigen Juden berufen werden müssen (*Clem. Rec. I*, 42. 50). Und zwar ist es gerade die Zerstörung des Tempels, nach welcher die Predigt des Reiches Gottes in der ganzen Welt beginnt[1]). In dieser Weise fügte sich auch das strengere Judenchristenthum nothgedrungen dem mächtigen Zuge der geschichtlichen Entwickelung. Um so weniger darf es befremden, dass sich auch das antipaulinische Judenchristenthum bald eine freiere und vertieftere Gestalt gab, indem es auf dem Gebiete der Heidenbekehrung den Versuch machte, das heidnische Bewusstsein mit sich zu befreunden.

Diesen Fortschritt stellt uns die zweite Schicht in den Clemens-Schriften dar, nämlich der Abschnitt, welcher die Reisen des Petrus in der Heidenwelt enthält (die *Περίοδοι Πέτρου, Rec. IV — VI, Hom. VII — XI*). Die Predigt des Evangelium in der Heidenwelt, welche nach der Grundschrift erst seit der Zerstörung des Tempels gutgeheissen ward, erscheint hier schon als ein an die Zwölfapostel gerichteter Auftrag Jesu (*Rec. IV*, 35. *Hom. VIII*, 22). Aber die Heidenbekehrung der Urapostel tritt von vorn herein in einen sehr bestimmten Gegensatz gegen die paulinische, weil die Heiden keinem Lehrer glauben sollen, der kein Zeugniss von Jakobus aus Jerusalem aufweisen

1) *Clem. Rec. I*, 64: *Et quia vos non vultis agnoscere, emensum esse jam tempus hostias offerendi, ob hoc destruetur et templum, et abominatio desolationis statuetur in loco sancto, et tunc gentibus evangelium praedicabitur ad testimonium vestri, ut ex illorum fide vestra infidelitas indicetur.* Hier wird die Verkündigung des Evangelium unter den Heiden so bestimmt erst nach der Zerstörung Jerusalems gesetzt (vergl. Matth. 24, 14), dass man die andern Stellen, *Rec. I*, 42. 50, wo Petrus die Verkündigung unter den Heiden schon als gegenwärtig geschildert, wohl aus dem Bewusstsein des Schriftstellers erklären muss, welcher aus der Rolle seines Petrus herausgefallen ist.

kann und ausdrücklich gewarnt werden, einen Apostel ausserhalb der fest abgeschlossenen apostolischen Zwölfzahl zu erwarten (*Rec. IV*, 35. *Hom. XI*, 35). Obwohl das Judenchristenthum also thatsächlich in die Fusstapfen des Paulinismus trat, so behielt es doch seinen Widerspruch gegen die apostolische Würde des Paulus unverändert bei, wie es sich auch im Gegensatz gegen die paulinische Rechtfertigungslehre die Werke neben und zu dem Glauben hinzu nicht nehmen liess (*Rec. V*, 34. 35, vergl. *Hom. VIII*, 4 — 7. *XI*, 16). Der Grundsatz, welchen diese *Περίοδοι* offen an die Spitze stellen, ist nach der (in Vergleichung mit *Hom. VIII*, 4—6 ohne Zweifel ursprünglichern) Darstellung der Recognitionen (*IV*, 5) die Anerkennung, dass die Heiden zum Glauben an Jesum, wie die Juden zum Glauben an Moses berufen sind. So verschieden aber diese beiden Wege sind, so sollen sie doch zuletzt auf Eins, auf den gemeinsamen Glauben an diese beiden Lehrer der wahren Gottesverehrung hinauskommen. Obwohl die Anerkennung Jesu bei den Juden zur Zeit noch meistens Verwerfung findet (*Rec. V*, 11), und das Evangelium sich an die Heidenwelt wenden muss, um dieselbe zur Reinheit der Urreligion (*Rec. IV*, 32. *Hom. IV*, 19), zu dem ursprünglichen Adel der Menschheit (*Rec. V*, 13) zurückzuführen: so bleibt doch die Aussicht auf das Judenchristenthum als die Stufe der Vollkommenheit, in welcher das christgläubige Heidenthum zuletzt mit dem mosesgläubigen Judenthum zusammenfallen muss [1]). Daher liegt bei dieser Bekehrung der Heiden, welcher sich das Judenchristenthum nun mit

1) *Clem. Rec. IV*, 5: *Debet autem is, qui ex gentibus est et ex deo habet, ut diligat Jesum, proprii habere propositi, ut credat et Moysi. Et rursus Hebraeus, qui ex deo habet, ut credat Moysi, habere debet et ex proposito suo, ut credat in Jesum, ut unusquisque eorum, habens in se aliud divini muneris, aliud propriae industriae, sit ex utroque perfectus. De tali enim dicebat dominus noster viro divite, qui profert de thesauris suis nova et vetera.*

ganzer Kraft zuwandte, immer noch jene proselytenartige Stellung zum Grunde, in welcher das jüdische Christenthum sich gleich anfangs den Zutritt gläubiger Heiden gefallen lassen konnte. Und wie man schon in dem Gewicht, welches auf Mässigkeit und Enthaltsamkeit gelegt wird[1]), einen Nachklang der essäischen Färbung des Judenchristenthums erkennt, so tritt vollends die innige Verschmelzung des essäischen Ordenswesens mit dem allgemein jüdischen Proselytenwesen in der ursprünglichern Darstellung der Recognitionen recht deutlich an das Licht durch die Bedingungen, welche den gläubigen Heiden auf der niedrigsten von drei besondern Stufen auferlegt werden. Ausser dem Abfall von dem wahren Gott und dem Irrthum über das Wesen der Gottheit sind solche Vergehungen, durch welche das Taufkleid bis zum Tode befleckt wird, und vor welchen sich die Heiden nach ihrem Uebertritt zunächst zu hüten haben, besonders: Mord, Ehebruch, Hass, Habsucht, böse Begierde, Befleckungen von Seele und Leib durch Theilnahme am Tische der Dämonen, d. h. durch Genuss von Götzenopfern, Blut oder Ersticktem. Begreifen diese Bedingungen, unter welchen die gläubigen Heiden zugelassen werden, Alles das in sich, was auf paulinischer Seite die Apostelgeschichte C. 15 zugestanden hat: so gehen die judenchristlichen Forderungen doch noch weit über die paulinischen Anerbietungen hinaus, zumal da sie über den 30 Geboten der niedrigsten Stufe noch 60 Gebote der zweiten und 100 der dritten Stufe enthalten, was uns ganz an die Rangstufen des Essäismus erinnert[2]). Zu den uner-

---

1) *Clem. Rec. IV*, 18. 30. *V*, 22. *Hom. IX*, 10. 12. *XI*, 15.

2) *Rec. IV*, 36: *Caussae autem, quibus maculetur istud indumentum, hae sunt, si quis recedat a patre et conditore omnium deo, alium recipiens doctorem praeter Christum, qui est solus fidelis ac verus propheta, quique nos duodecim apostolos misit ad praedicandum verbum, et si quis de substantia divinitatis quae cuncta prae-*

lässlichen Bedingungen, welche den hinzutretenden Heiden gestellt werden, kommen auch gewisse Gewohnheiten hinzu, welche als freiwillige Uebungen der Reinheit verlangt werden, Grundsätze der Keuschheit in Hinsicht auf den ehelichen Umgang, ferner leibliche Bäder, wie wir sie von den Essäern her kennen [1]). Durch solche Anforderungen suchte sich das Judenchristenthum immer noch sicher zu stellen, als es nothgedrungen die Bahn der Heidenbekehrung betrat. Und was ihm auf diesem Gebiete, ungeachtet aller Erfolge des Paulinismus, fortwährend Eingang und Gehör verschaffen musste, war namentlich das Ansehen der Urgemeinde des Christenthums, welche bis zum zweiten jüdischen Kriege und bis zur Aufrichtung der heidnischen Stadt *Aelia Capitolina* auf der Stelle des alten Jerusalem immer noch ihre Boten in der Heidenwelt durch Beglaubigungsschreiben empfehlen konnte [2]). Das *Κήρυγμα* und die

---

cellit, aliter quam dignum est sentiat, haec sunt, quae usque ad mortem baptismi polluunt indumentum. Quae vero in actibus polluunt, ista sunt: homicidia, adulteria, odia, avaritia, cupiditas mala. Quae autem animam simul et corpus polluunt, ista sunt: participare daemonum mensae, hoc est immolata degustare, vel sanguinem, vel morticinium, quod est suffocatum, et si quid aliud est quod daemonibus oblatum est (vergl. Apg. 15, 20. 29). *Hic ergo vobis sit primus gradus ex tribus, qui gradus triginta ex se gignit mandata, secundus vero qui sexaginta, tertius qui centum, sicut alias vobis de his plenius exponemus.*

1) Diese gewiss ursprüngliche Unterscheidung zwischen Geboten und Sitten wird in den Homilien nicht mehr eingehalten, wo das Einzelne ganz zerstreut ist (*Hom. VII*, 4. 8. *VIII*, 23. *XI*, 28 f.), auch die drei Stufen schon ganz fehlen.

2) Diese Beglaubigungsschreiben der Urgemeinde für die Evangelisten, deren kleinasiatisches Seitenstück der dritte johanneische Brief ist (vergl. meine Bemerkungen Theol. Jahrb. 1855, S. 521 f.), dürfen jedenfalls nicht mit Lechler (S. 522) durch die Redensart von einem „pseudoclementinischen Roman mit seinem allgemeinen Oberbischof Jakobus zu Jerusalem" beseitigt werden. Sie sind nur die Fortsetzung jener „Empfehlungsschreiben", mit welchen die judenchrist-

sich ihm anschliessenden *Περίοδοι Πέτρου* sind also lichtvolle Urkunden jenes strengen Judenchristenthums, welches auch auf der Bahn der Heidenbekehrung den feindseligsten Gegensatz gegen den Apostel Paulus, sowohl gegen seine apostolische Würde als auch gegen seine Grundlehre von der Aufhebung des Gesetzes durch die Glaubensgerechtigkeit und die volle Berechtigung der gläubigen Heiden unverändert beibehielt. Und so hoch hier auch Christus als der ersterschaffene Urmensch und durch himmlische Salbung geweihte Prophet gestellt wird: so steht er doch in dem Verhältniss zu Gott immer noch als Geschöpf da, und das Judenchristenthum der *Περίοδοι* spricht sich auch darin aus, dass nicht Christus, sondern vielmehr der heilige Geist, inwiefern er von Gott als eine besondere Kraft unterschieden werden kann, aber in der Einheit des göttlichen Wesens doch nur eine flüssige Zweiheit darstellt, als der eingeborene Sohn Gottes dargestellt wird[1]).

Eine andere Erscheinung dieses ebensowohl essäischen als auch antipaulinischen Judenchristenthums der nachapostolischen Zeit ist der Elkesaitismus, welcher gleichfalls auf eine räthselhafte Geheimschrift, das Elxai-Buch, zurückweist. Die neuesten Untersuchungen haben zwar der Zeitangabe des Epiphanius (*Hom. XIX*, 1), dass die Secte der Ossener (offenbar ein Zweig der Essener) zur Zeit Trajan's einem falschen Propheten Elxai gefolgt sei, von welchem auch die Ebioniten später Manches aufgenommen

---

lichen Gegner des Paulus in Korinth auftraten (2 Kor. 3, 1). Und welcher „Roman" würde eine solche Beglaubigung ohne alle Anknüpfung in der Wirklichkeit erdichtet haben!

1) *Rec. IV*, 9. *VI*, 7, vergl. *Hom. XI*, 24, wo übrigens noch die weibliche Vorstellung des heiligen Geistes hinzukommt, welcher den Einen Gott zu einem Elternpaar der Getauften macht (*Hom. XVI*, 12: *ἑνὶ θεῷ ὡς γονεῦσιν, ὀρθῶς ποιῶ τὴν πᾶσαν προσαναφέρων τιμήν*).

haben sollen (*H. XIX*, 5. *XXX*, 3. 17), entweder kein unbedingtes, oder gar kein Zutrauen geschenkt, obwohl auch die *Philosophumena* die Mittheilung enthalten, dass das merkwürdige Buch, welches den Namen des Elxai führte, im dritten Jahre Trajan's geschrieben sein wollte (*Phil. IX*, *c.* 13, *p.* 292). Ritschl bezeichnet S. 246 diese Angabe als unsicher und stellt sie den erdichteten Angaben andrer apokryphischer Schriften gleich. Das Elxai-Buch müsse wahrscheinlich bis in das letzte Drittel des zweiten Jahrhunderts herabgesetzt werden [1]). Uhlhorn verwirft zwar mit Recht eine so späte Abfassung, hält aber doch die Angabe von dem dritten Jahre Trajan's für sehr fraglich (S. 393 f.). Allein, dass diese Angabe gar nicht fraglich, sondern reine Wahrheit ist, sieht man aus der weitern Zeitangabe, dass nach abermals drei Jahren Trajan's der Krieg mit den bösen Engeln und die Erschütterung aller irdischen Reiche eintreten werde [2]). Wie ist es irgend denkbar, dass ein später lebender Schriftsteller ein bereits verflossenes Jahr als den Zeitpunkt jenes eschatologischen Ereignisses angegeben haben sollte! Wir sind also nicht nur berechtigt, sondern auch genöthigt, das Auftreten jener neuen Gestalt des Judenchristenthums, welche durch den Namen des Elxai bezeichnet wird, in das dritte Jahr Trajan's (100 u. Z.) zu verlegen [3]). Die Wurzel des ganzen Elkesaitismus, welcher zur Zeit der *Philosophumena* (vergl.

---

1) So äusserte sich Ritschl schon in der Abhandlung über die Secte der Elkesaiten in Niedner's Zeitschr. für histor. Theologie 1853, S. 593.

2) *Philos. IX*, *c.* 16, *p.* 296: *πάλιν πληρουμένων τριῶν ἐτῶν Τραϊανοῦ Καίσαρος, ἀφότε ὑπέταξε ἐκ τοῦ (ἕκτου) τῆς ἐξουσίας τοῦ Πάρθου, ὅτε ἐπληρώθη τρία ἔτη, ἀγρίζεται ὁ πόλεμος μεταξὺ τῶν ἀγγέλων τῆς ἀσεβείας τῶν ἄρκτων, διὰ τοῦτο ταράσσονται πᾶσαι βασιλεῖαι τῆς ἀσεβείας.* Die Stelle ist freilich verderbt.

3) Wie ich es schon in meinen apostol. Vätern S. 179 gethan habe.

IX, *c.* 13—17, *p.* 292 f. *X*, *c.* 29, *p.* 330 f.) und des Origenes (*Hom. in Ps.* 82 bei Eusebius KG. *VI.* 38) neue Sprossen trieb und noch zur Zeit des Epiphanius in der Häresie der Sampsäer oder Elkesaiten (*Haer. LIII*) fortbestand, reicht wirklich bis in den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinauf und gehört recht eigentlich jener Zeit an, als die Urgemeinde in Jerusalem noch das ganze Judenchristenthum zusammenhielt [1]). Ganz unverkennbar ist hier wieder die essäische Grundlage. Auch das Elxai-Buch war gewissermassen eine Geheimschrift, wie die judaistischen Kerygmen des Petrus. Sein Inhalt sollte ja keineswegs Allen, sondern nur Zuverlässigen mitgetheilt werden (*Phil. IX, c.* 17, *p.* 296). Bei seiner Uebergabe muss ein ähnliches Gelübde stattgefunden haben, da es von Elxai *τινὶ λεγομένῳ Σοβιαΐ* übergeben sein soll, worin Ritschl mit Recht den allgemeinen Begriff des Schwörenden (שֹׁבֵעַ) gefunden hat [2]). Dann wird man aber auch in Elxai, den die *Philosophumena* *'Ηλχασαΐ*, Epiphanius *'Ηλξαΐ* oder *'Ηλξαῖος* nennen, dessen Anhänger *'Ελκεσαῖοι* oder *'Ελκεσωΐται* heissen, den allgemeinen Namen des Beschwörers oder Zauberers (הַלְּחֵשׁ) finden dürfen [3]). Der „Zauberer", welcher dieses räthselhafte Buch aushändigt, erinnert uns ebenso an die

---

1) Es kann hier auch an die Sitte der Elkesaiten erinnert werden, bei dem Gebete das Angesicht stets nach Jerusalem hinzurichten (Epiphanius *Haer. XIX*, 3), obwohl den Ebioniten noch später nachgesagt wird: *Hierosolymam adorant, quasi domus sit Dei* (Irenäus *adv. haer. I*, 16, 2).

2) In der Zeitschr. für histor. Theologie 1853, S. 589, altkathol. Kirche 2. Aufl. S. 208, vergl. auch Uhlhorn a. a. O. S. 401.

3) Ich halte diese Ableitung für weit wahrscheinlicher, als die Epiphanius *Haer. XIX*, 2 auf *δύναμις ἀποκεκαλυμμένη*, חֵיל כַּסִּי, was Gieseler KG. I, 1, S. 133 auf den heil. Geist als *δύναμις ἄσαρκος* (*Clem. Hom. XVII*, 16), Ritschl anfangs (Zeitschrift f. hist. Theol. 1853, S. 592 f.) auf die in der Taufe wirksame Kraft, jetzt auf die Bezeichnung des Christus-Engels bezieht, welcher die im Buche enthaltene Offenbarung mitgetheilt haben soll.

geheimen Künste der Essäer[1]), wie der „Schwörende" an die essäischen Geheimschriften und an ein solches Gelübde, mit welchem die judaistischen Kerygmen des Petrus übergeben wurden. Mögen wir uns nun daran halten, dass das Elxai-Buch, wie Origenes sagt, vom Himmel gefallen sein soll, oder daran, dass es, wie Epiphanius *Haer. XIX*, 1 angiebt, *κατὰ προφήτειαν ἢ ὡς κατὰ ἔνθεον σοφίαν* geschrieben sein wollte, das Eine stimmt so gut wie das Andere zu dem Wesen des Essäismus. Spricht sich ferner der Judaismus in der Forderung von Beschneidung und Gesetz wie in der Verwerfung des Apostels Paulus aus[2]), so erkennt man die essäische Färbung desselben in der Verwerfung des ganzen Opferwesens[3]), in der asketischen Enthaltung vom Fleischgenuss[4]), in dem steten Baden und in der Hochschätzung des Wassers[5]), in der Beschäftigung mit

---

1) Josephus *b. iud. II*, 8, 6: *ἔνθεν αὐτοῖς* (den Essäern) *πρὸς θεράπειαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξιτήριοι καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται.*

2) Vergl. *Philos. IX, c.* 14, *p.* 293, Epiphanius *H. LIII*, 1, wo auch die Verwerfung von Aposteln berührt wird. Origenes sagt a. a. O. ausdrücklich: *τὸν ἀπόστολον τέλεον ἀθετεῖ.* Aecht jüdisch ist auch die Sitte, das Angesicht bei dem Gebete stets nach Jerusalem zu richten (Epiphanius *H. XIX*, 3).

3) Auf diese Abweichung von dem gewöhnlichen Judenthum bezieht es sich hauptsächlich, wenn Epiphanius *H. XIX*, 1 den Elxai bezeichnet als *ἀπὸ Ἰουδαίων ὁρμώμενος καὶ τὰ Ἰουδαίων φρονῶν, κατὰ νόμον δὲ μὴ πολιτευόμενος.* Derselbe bezeugt die Verwerfung der blutigen Opfer *H. XIX*, 3.

4) Epiphanius *Haer. XIX*, 3 erwähnt die Verwerfung der jüdischen *σαρκοφαγία* zwar zunächst nur in Hinsicht der Opfer, sagt aber *H. LIII*, 1 ausdrücklich: *ἀπέχονται δὲ καὶ ἐμψύχων τινὲς ἐξ αὐτῶν.* Anfangs wird die Enthaltung vom Fleischgenuss wohl allgemeiner gewesen sein.

5) Das Baden in kaltem Wasser und mit voller Kleidung ward nicht bloss gegen den Biss toller Hunde, gegen Schwindsucht u. s. w. empfohlen, sondern auch an und für sich geboten, so dass man sich in 7 Tagen 40mal baden sollte (*Philos. IX, c.* 15. 16, *p.* 294 f., vergl.

dem Vorhersagen der Zukunft[1]) und in der halbmagischen Heilkunst[2]). Abweichend von dem Essäismus ist nur der Hass gegen die Jungfräulichkeit nebst der dringenden Nöthigung zur Ehe, welche Epiphanius *Haer. XIX*, 1 dem Elxai nachsagt, und die Verwerfung einiger Theile des Alten Testaments, namentlich der Propheten[3]). Allein jene Abneigung vor dem ehelosen Leben braucht nicht einmal auf die theilweise Erhaltung der Ehe bei den Essäern zurückgeführt zu werden, sondern erklärt sich recht gut aus der Aufhebung des strengen Vereinslebens und aus den Erfahrungen, welche ein längeres Bestehen der Ehelosigkeit zur Folge haben musste. Und die Verwerfung der Propheten ist daraus vollkommen begreiflich, dass die ganze volksthümliche Erwartung, welche die Essäer auf die Propheten gestützt hatten, durch den Gang der Geschichte seit dem jüdischen Kriege zu Boden geworfen war. Um so

---

X, 29, *p*. 330). Das Wasser wird im Gegensatz gegen das Feuer empfohlen (Epiphan. *H. XIX*, 3) und fast vergöttert, weil die *βαπτισμοί* zur Gottesverehrung gehörten (Epiphan. *H. LIII*, 1).

1) Die Elkesaiten wollten *προγνωστικοί* sein (*Philos. IX*, *c*. 14, *p*. 293), trieben desshalb auch Astrologie (ebendas. und *c*. 16, *p*. 295. X, 29, *p*. 331). Nach Epiphanius *Haer. XIX*, 2. *LIII*, 1 verehrten sie noch unter Kaiser Constantius zwei Schwestern Marthus und Marthana, die sie auch für Heilungen benutzten, doch wohl als Prophetinnen.

2) Dahin gehören die Beschwörungen gegen allerlei Krankheiten (*Philos. IX*, *c*. 14, *p*. 293 f. *c*. 15, *p*. 294 f. *X*, *c*. 29, *p*. 330, vergl. Epiphanius *Haer*. XXX, 17) und der Gebrauch von Amuleten und Phylakterien (Epiphan. *H. LIII*, 1).

3) Auf die Verwerfung der Propheten weist schon jenes *ἀπαγορεύειν τὰς βίβλους ὁμοίως τοῖς Νασαραίοις* hin, welches Epiphanius *Haer*. XIX, 5 den Ossenern nachsagt (vergl. *Haer. XVIII*, 1). Bestimmter erklärt derselbe *Haer. LIII*, 1: *καὶ οὔτε προφήτας δέχονται οἱ τοιοῦτοι οὔτε ἀποστόλους*, wonach auch das *ἀθετεῖν τινὰ ἀπὸ πάσης γραφῆς* bei Origenes a. a. O. zu beurtheilen ist. Ritschl S. 235 f.) und Uhlhorn (S. 397) denken nur an eine solche Kritik des Alten Test., welche die Folge der Verwerfung des Opferwesens war. Allein bei den Propheten muss die Verwerfung einen ganz andern Grund haben.

mehr bedurfte man also neuer Offenbarungen, wie sie das Elxai-Buch enthielt, durch welche die eschatologische Erwartung im Anschluss an das Christenthum eine ganz neue Gestalt erhielt. Und hiermit sind wir eben auf die christliche Wendung des Essäismus geführt, welche der Elkesaitismus darstellt. Der geschichtliche Hintergrund des Elxai-Buchs ist der Druck der Zeit Domitian's und des bald auf ihn folgenden Trajanus [1]). Im sechsten Jahre Trajan's wird eine Erschütterung aller Reiche der Bosheit erwartet. Dieser eschatologische Hintergrund liegt der Ankündigung einer allgemeinen Sündenvergebung zum Grunde, welche das Elxai-Buch an eine eigenthümliche Fassung der Taufe knüpfte. Allen Lasterhaften, selbst wenn sie schon gläubig, also getauft waren, ward Vergebung der Sünden durch eine neue Taufe verheissen. Dieselbe geschieht im Namen des höchsten Gottes und des grossen Königs, seines Sohns, unter Anrufung von sieben Zeugen, bei welchen der Täufling in voller Kleidung das Gelübde thut, hinfort nicht mehr zu sündigen [2]). Wir haben hier die Taufe in derselben Gestalt, wie sie in den petrinischen Kerygmen erscheint, nämlich als ein Gelübde, hinfort nicht mehr zu sündigen [3]), welches

1) Auf das äussere Bekenntniss des Christenthums in Verfolgungen legten die Elkesaiten weniger Gewicht, so dass sie die Verehrung der Götzenbilder und die Verleugnung des Christenthums in solchen Fällen für keine Sünde erklärt haben sollen, wenn sie nur nicht von Herzen geschehe, vergl. Epiphanius *Haer.* XIX, 1. 3, Origenes a. a. O.

2) Vergl. *Philos.* IX, *c.* 15, *p.* 294 f., wo die 7 Zeugen zweimal so aufgeführt werden: Himmel, Wasser, die heiligen Geister, die Engel des Gebets, Oel, Salz, Erde. Epiphanius, welcher das Gelübde fälschlich als einen Dienst-Eid auffasst, nennt *Haer.* XIX, 1: Himmel, Wasser, die Geister, die Engel des Gebets, Oel, Salz, Erde (vergl. *c.* 6) u. XXX, 17: Himmel, Erde, Salz, Winde, Engel der Gerechtigkeit, Brod und Oel.

3) *Contest. Jac. c.* 1: *στῆναι πρὸς τῷ ὕδατι καὶ ἐπιμαρτύρασθαι, ὡς καὶ αὐτοὶ ἀναγεννώμενοι κελευσθέντες ἐποιήσαμεν τοῦ μὴ ἁμαρτεῖν χάριν.*

auch desshalb der steten Wiederholung fähig ist und an die Stelle der jüdischen Sühnopfer tritt [1]). Aber die Eigenthümlichkeit des Elkesaitismus besteht eben darin, dass er in der Aussicht auf einen baldigen Ablauf der bestehenden Verhältnisse die Busspredigt des Wassertäufers auch innerhalb des Christenthums wiederholt und allen Sündern ohne Unterschied eine Sündenvergebung durch die Taufe eröffnet. So hat das essäische Judenchristenthum seinen Bussruf noch oft in alle Welt erschallen lassen [2]). Noch im dritten Jahrhundert verbreitete der Syrer Alkibiades, wie die *Philosophumena* erzählen, diese Lehre in Rom, und auch Origenes hat das Auftreten derselben, die ihm als eine völlige Neuerung erschien, zu bekämpfen gehabt.

Das antipaulinische Judenchristenthum der nachapostolischen Zeit hat also schon eine ganz ansehnliche Vertretung erhalten durch den Brief des Jakobus, das *Κήρυγμα* und die *Περίοδοι Πέτρου*, welche die ältesten Grundschriften der pseudoclementinischen Schriften sind, und durch das Elxai-Buch, welches man ganz vergeblich in eine weit spätere Zeit zu setzen bemüht ist. Das *Κήρυγμα*, die *Περίοδοι Πέτρου* und das Elxai-Buch bestätigen ausserdem ganz deutlich die essäische Grundlage, auf welcher dieses Judenchristenthum beruhte. Derselben Richtung habe ich unbedenklich auch den in Rom etwa 120—130 entstandenen Hirten des Hermas angeschlossen, obwohl es gerade zu der Eigenthümlichkeit dieser römischen Schrift gehört,

1) Die wiederholte Taufe diente ausserdem noch zu leiblicher Heilung, s. o. S. 420, Anm. 5.

2) Aus derselben Richtung ging noch ein zweites Buch hervor, unter dem Namen des *Ἰεξέος*, eines angeblichen Bruders des Elxai (vergl. Epiphan. *Haer*. *XIX*, 1. *LIII*, 1). Haben wir hier überhaupt einen von Elxai verschiedenen Namen, so hat man schwerlich mit Gieseler und Uhlhorn S. 393) an יְהֹ כְּסֵי für חֵיל כְּסֵי zu denken, sondern eher eine blosse Umlautung von *Ἐσσαῖος*, *Ἰεσσαῖος* anzunehmen, vgl. v. Heft I, S. 139, Anm.

dass sie den bestimmten Gegensatz gegen den Apostel Paulus, die essäische Grundlage und den Zusammenhang mit der Urgemeinde in Jerusalem schon fast ganz zurücktreten lässt. Obgleich der Hirt, ähnlich wie das Elxai-Buch, im Angesichte einer nahen Vollendung der Kirche die Christenheit zu einer allgemeinen Busse auffordert, so vertritt er doch offenbar schon ein geläuterteres und weiter entwickeltes Judenchristenthum. Aber selbst seine judenchristliche Richtung wird von den beiden neuesten Bearbeitern sehr eifrig bestritten, welchen es ein besonderer Anstoss zu sein scheint, dass ein von der alten Kirche meistens so hoch geschätztes, noch heute zu den Schriften der apostolischen Väter gerechnetes Buch ein Denkmal der judenchristlichen Richtung sein soll. Schon glaubte ich dieses Ergebniss in meinem Werke über die apostolischen Väter S. 165 f. gegen Ritschl's frühern Widerspruch wieder festgestellt zu haben, und schon ward ich in diesem Glauben durch R. A. Lipsius bestärkt, welcher meiner Behandlung des Hirten nachsagte, sie habe den neuerlich durch Ritschl in Zweifel gezogenen judenchristlichen Standpunct des Buchs „auf's neue so überzeugend dargethan, dass wohl kaum ein abermaliger Zweifel daran aufkommen dürfte"[1]). Da vernehme ich von Hrn. Lechler, welcher an dem Hirten doch keineswegs die starke Abweichung von dem paulinischen Lehrbegriff, den bereits in das Unevangelische hinüberstreifenden gesetzlichen Standpunct in Abrede stellen will (S. 489

---

1) In der Anzeige meines Werks in Gersdorf's Leipziger Repertorium 1854 (zweites Juli-Heft S. 71 f.). Auch Dressel stimmt mir in der neuen Ausgabe der apostolischen Väter, *Lips.* 1857 (*Prolegomena p. XLI*), die ich mit Freuden als die erste deutsch-protestantische Ausgabe dieser wichtigen Schriften begrüsse und wegen ihrer Tüchtigkeit hochschätze, völlig bei. Und Volkmar (Relig. Jesu u. s. w. S. 421 f.) hat sich hier die Ergebnisse meines Werks, die ihm sonst „nicht sehr haltbar" zu sein scheinen, bestens angeeignet.

f.), die blosse, nicht einmal auf meine Gründe eingehende Versicherung, dass man gar keinen Grund habe, dem Hirten mit mir einen entschieden judaistischen Charakter beizulegen. Und Ritschl lässt sich zwar S. 288 f. etwas auf meine Gründe ein, aber nur, um sogar den heidenchristlichen Ursprung dieses Buchs aufrecht zu erhalten. Indessen hat die Untersuchung des Hirten durch die Auffindung des beinahe ganz verloren gegangenen Urtextes einen neuen Reiz erhalten [1]), so dass ich um so lieber auf diesen wichtigen, von Neuem in Frage gestellten Gegenstand zurückkomme.

Gegen die judenchristliche Richtung des Hirten wendet Ritschl zuerst ein, dass das Buch nicht bloss der römischen, sondern auch andern Gemeinden gewidmet sei (*Vis.* 2, 4), die man doch sämmtlich als heidenchristliche anzusehen habe, und dass keine Spur der bekannten juden-

---

1) Es ist ganz erwiesen, dass der berüchtigte neugriechische Fälscher Simonides bei dem Hirten des Hermas wirklich einen ältern griechischen Text theils abgeschrieben (*Vis.* 1, 1 bis *Mand.* 12, 4. *Sim.* 8, 4 in der Mitte bis *Sim.* 9, 14), theils in drei Blättern (*Mand.* 12, 4 *ἔσομαι μεθ' ὑμῶν ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας* bis *Sim.* 8, 4 *ἕκαστος* und *Sim.* 9, 15—30 in der Mitte) wirklich mitgebracht hat. Nun hat zwar der zweite Herausgeber Tischendorf (in der Dressel'schen Ausgabe der apostolischen Väter *Prolegom. p. XLIV—LV*, auch in einem mir freundlichst zugesandten besondern Abdruck: *Hermae Pastor graece ex fragmentis Lipsiensibus, instituta quaestione de vero graeci textus fonte ed. A. C. Tischendorf, ex editione Patrum apostolicorum Dresseliana centum exemplaribus repetitum, Lips.* 1856) scharfsinnig die Ansicht vertheidigt, dass der griechische Text nur eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen sei, und alsbald Lechler's vollkommene Zustimmung erhalten. Allein die gründliche Anzeige von Lipsius im Literar. Centralblatt 1856, Nr. 47 hat sehr schlagende Beweise für die Ansicht vorgebracht, dass wir in dem Griechischen wirklich den Urtext, wenn auch oft genug verderbt, vor uns haben. Dieser Ansicht, deren volle Bestätigung ich von der neuen, verheissenen Ausgabe Anger's erwarte, ist auch Ritschl mit Recht durch die That beigetreten. Ich erinnere hier nur daran, dass erst der griechische Text die bisher dunkle Stelle *Vis.* 2, 2: *Juravit enim Do-*

christlichen Forderungen gemacht werde. Warum soll denn aber nicht auch von der judenchristlichen Richtung, die sich zu Rom nachweislich immer noch forterhielt, eine allgemeine Aufforderung zur Busse an die christlichen Gemeinden ausgegangen sein? Enthielt doch schon das Elxai-Buch eine allgemeine Aufforderung zur Busse, mit ähnlicher Milde gegen die meisten Vergehungen und mit ähnlicher Ausdehnung ihrer Verzeihlichkeit [1]). Und warum sollte das Judenchristenthum unsrer Schrift, zumal wenn es ein freieres und duldsameres war, gerade bei solcher Gelegenheit mit Anforderungen an die Heidenchristen hervorgetreten sein? Dass der Hirt aber wirklich ein ächt judenchristliches Erzeugniss ist, erhellt aus seinem ganzen Vorstellungskreise von der Lehre von Gott bis zur Auffassung der irdischen Gottesgemeinde. Nur ein Judenchrist, welcher noch auf

---

minus etc. vollständig aufhellt, in die Art der Verabredung zwischen Hermas und der Greisin *Vis.* 3, 1 Klarheit bringt und statt der bekannten Umstellungen *Mand.* 10 — 12 die wahre Ordnung darbietet. Auch ist *Mand.* 4, 1 statt *sed et is qui simulacrum facit, moechatur* offenbar das Griechische an der Stelle: *ἀλλὰ καὶ ὅς ἂν ποιῇ τὰ ὅμοια τοῖς ἔθνεσι, μοιχᾶται.* Und an der letzten Stelle wird der griechische Text, wie öfter, durch den werthvollen *cod. Palatinus* bestätigt, dessen erste Veröffentlichung ein besonderes Verdienst der Dressel'schen Ausgabe ist.

1) Wie das Elxai-Buch namentlich für alle Fleisches-Sünden und für alle falsche Prophetie (d. h. wohl namentlich für die Irrlehre) die Sündenvergebung durch eine neue Taufe verkündigte (*Phil. IX, c.* 15, *p.* 294 *sq.*), so eröffnet auch der Hirt des Hermas für Ehebruch und Irrlehre noch eine Vergebung (*Mand.* 4. *Vis.* 3, 7. *Sim.* 8, 6. 9, 19. 22), so dass der montanistische Tertullian diese Schrift als *adultera et ipsa et patrona sociorum*, als den *apocryphus Pastor moechorum* verwerfen konnte (*de pudic.* 10. 20). Und wie die Elkesaiten selbst die Verleugnung Christi in Verfolgungen, wenn sie nur nicht von Herzen geschehen ist, immer noch für verzeihlich hielten (vergl. Origenes a. a. O., Epiphanius *H. XIX*, 1), so finden wir genau denselben Grundsatz in dem Hirten des Hermas (*Sim.* 9, 26). Sonst ist die Sündenvergebung hier freilich nicht mehr an eine neue Taufe geknüpft.

dem Boden des strengsten jüdischen Monotheismus stand, konnte den ganzen Inhalt des Glaubens, ohne alle Rücksicht auf die Person des Erlösers, in dem Satze zusammenfassen, dass Ein Gott ist, welcher alle Dinge erschaffen hat (*Mand.* 1). Wie es in dem judaistischen Kerygma des Petrus (*Clem. Rec. I*, 35) als das erste und grösste Gebot des Dekalogs galt, *ut ipsum solum colerent Deum nec ullam sibi aliam speciem vel formam statuerent ad colendum:* so steht auch hier der Glaube an die Einheit Gottes an der Spitze der neuen Gesetzgebung, welche der Engel der Busse mittheilt. Das Wesen des Christenthums fällt noch ganz, wie in den pseudoclementinischen Schriften, mit dem Monotheismus, der μοναρχικὴ θρησκεία (*Clem. Hom. VII*, 12) zusammen. Unmöglich hätte sich ein paulinischer Christ so ausgedrückt [1]). Die Einheit des göttli-

1) Es ist kaum zu begreifen, wie sich Ritschl auf Paulus berufen kann, welcher sich 1 Kor. 8, 6, gegenüber dem Heidenthum, ebenso erkläre, Paulus erwähnt hier ja nicht bloss den εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, sondern auch den εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. Ebenso wenig hat Ritschl's weitere Erinnerung zu bedeuten, dass bei Hermas dem gnostischen Polytheismus eine allgemein christliche Wahrheit, die kein Parteizeichen sei, entgegengesetzt werde, und dass auch die Clementinen jene Grundwahrheit nicht wegen ihres Judenchristenthums, sondern nur im Gegensatz gegen den Gnosticismus hervorheben, um welchen sich das zweite Jahrhundert bewege. Ist denn der Gnosticismus bei Hermas schon die Alles bewegende Macht der Zeit? Wird er nicht vielmehr bloss beiläufig (*Vis.* 3, 7. *Sim.* 5, 7. 8, 6) berücksichtigt? Findet sich *Mand.* 1 die geringste Spur einer solchen Berücksichtigung? Und sollte es wirklich kein Zeichen des Judenchristenthums sein, wenn die clementin. Homilien II, 12, allerdings im Gegensatz gegen den Gnosticismus, die ganze Lehre des wahren Propheten in dem Satze zusammenfcssen, ὅτι εἷς θεός, οὗ κόσμος ἔργον, ὃς δίκαιος ὢν πάντως ἑκάστῳ πρὸς τὰς χρείας ἀποδώσει ποτέ? Wie wenig ein Pauliner in der wesentlichen Zusammenfassung des christlichen Glaubens jemals den Erlöser vergessen konnte, sieht man ja aus *Clem. Rom. I*, c. 46, *Ignat. ad Magnes.* c. 8.

chen Wesens wird auch von dem Hirten, ganz wie es die gleichzeitigen *Περίοδοι Πέτρου* thun, so ausschliesslich gefasst, dass sie innerhalb der Gottheit nur eine flüssige Zweiheit durch den heiligen Geist[1]) als den eigentlichen Sohn Gottes zulässt und die persönliche Gottheit Christi schlechthin ausschliesst. Es ist in der That unglaublich, wie sich Lechler gegen den augenscheinlichen Judaismus des Hirten noch auf alles das berufen kann, „was von der Gottheit Christi gesagt ist." Solche Stellen hat Hr. Lechler nicht einmal anzuführen beliebt, und es lassen sich auch keine anführen, weil das ganze Buch, zumal nach dem jetzt bekannt gewordenen Urtexte, unverkennbar die Lehre mancher Ebioniten theilt, dass Christus der oberste und ersterschaffene Engel sei. Kein anderer als Christus ist der *σεμνότατος ἄγγελος*, welcher den Hirten, den Engel der Busse, zu Hermas sendet[2]) und mit demselben zuletzt persönlich erscheint, um den Hermas zu ermahnen. Dieser war schon vorher *ἐνδεδυναμωμένος ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἀγγέλου* (*Sim.* 5, 4) und stand unter der besondern Leitung des *ἔνδοξος ἄγγελος* (*Sim.* 7). Es passt nur auf Christum, dass alle Bussfertigen gerechtfertigt sein sollen *ὑπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου* (*Mand.* 4, 2), und dass dieser Engel, wie er *Sim.* 10, 2 selbst sagt, die Berichte des Bussengels zuletzt unmittelbar an Gott bringt. Daher macht Christus *Sim.* 9, wo er in erhabener Gestalt mitten unter den sechs höchsten und zuerst erschaffenen Engeln erscheint, die gangbare Siebenzahl der jüdischen Erzengel voll (*Sim.* 9, 6. 12), und die Engelsgestalt, in welcher ihn Hermas erst nach völliger Stärkung und Kräftigung zu sehen vermag (*Sim.*

1) Dass der heilige Geist noch keineswegs als eine feste Persönlichkeit zu denken ist, s. in meinen apostol. Vätern S. 167 f.

2) Vergl. *Prooem. Mandatorum* (*graece Vis.* 5), *Mand.* 4, 2. *Sim.* 9, 1 (*ὁ ἔνδοξος ἄγγελος*).

9, 1), ist offenbar seine wahre und wirkliche Gestalt. Es ist ganz verfehlt, die Anerkennung einer Gottheit Christi in die Stelle *Sim.* 9, 12 hineinzutragen: *ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ.* Auch die sechs Erzengel sind ja *οἱ πρῶτοι κτισθέντες, οἷς παρέδωκεν ὁ κύριος πᾶσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ, αὔξειν καὶ οἰκοδομεῖν καὶ δεσπόζειν τῆς κτίσεως πάσης.* Und wenn der Sohn an der Spitze der ganzen Schöpfung steht, so hat es, auch ohne eine Gottheit Christi, seinen vollen Sinn, was wir *Sim.* 9, 14 lesen: *τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μέγα ἐστὶ καὶ ἀχώρητον καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει* [1]. Alles dieses führt uns noch gar nicht über Das hinaus, was Epiphanius *Haer. XXX*, 16 als Lehre mancher Ebioniten angiebt, Christus sei zwar nicht gezeugt, wohl aber geschaffen, *ὡς ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων, μείζονα δὲ αὐτῶν ὄντα, αὐτὸν δὲ κυριεύειν τῶν ἀγγέλων καὶ πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ παντοκράτορος πεποιημένων.*

So deutlich diese ächt judenchristliche Lehre in den erörterten Stellen vorliegt, so giebt es doch noch zwei wichtige Stellen, welche jedenfalls nicht so leicht zu verstehen sind und eine genauere Erwägung erfordern. *Sim.* 9, 1 lesen wir in dem griechischen Texte, dass der heilige Geist es war, welcher zu Hermas früher in der Gestalt der Ekklesia geredet hat, ferner dass jener Geist der Sohn Gottes war. Wegen der fleischlichen Schwäche des Hermas konnten die frühern Kundmachungen nicht durch einen Engel geschehen; erst jetzt ist er durch den Geist so weit gekräftigt, dass er auch einen Engel zu sehen vermag. Damals ward ihm durch die Ekklesia der Bau des Thurms (der christlichen Gemeinde) gezeigt, wie von einer Jung-

---

1) Es ist gar nicht nöthig, hier mit Delitzsch (Commentar zum Briefe an die Hebräer, S. 12) eine Berücksichtigung von Hebr. 1, 3: *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* anzunehmen.

frau; jetzt erhält er das Gesicht von einem Engel durch denselben Geist, um von dem Hirten als seinem Schutzgeiste Alles genauer zu erfahren[1]). Scheint Christus, inwiefern er doch Sohn Gottes ist, hier nicht ganz mit dem heil. Geiste zusammenzufliessen? Und sieht es nicht ganz so aus, wie wenn seine Engelsgestalt eine ebenso flüssige und vorübergehende Erscheinung des heiligen Geistes wäre, wie die jungfräuliche Gestalt der Ekklesia? Die Erscheinung in der Gestalt der Ekklesia war allerdings eine für die noch schwache Fassungskraft des Hermas berechnete Verhüllung des Gottessohns gewesen, aus deren Hülle man schon *Vis.* 3, 9 Christum sprechen hört[2]). Weil Christus der eigentliche Grund und Kern der Ekklesia ist, konnte auch von ihr gesagt werden, *ὅτι πάντων πρώτη ἐκτίσθη* (*Vis.* 2, 4). So weist die Erscheinung der Ekklesia über sich selbst hinaus auf die unverhülltere, männliche Erscheinung Christi in der Gestalt des Engels. Diese Erscheinung, zu welcher Hermas erst im Zustande völliger Reife und Kräftigung gelangt, weist aber wieder über sich auf den heiligen Geist hinaus, welcher der eigentliche Sohn Gottes ist und vorher durch die jungfräuliche Gestalt der Ekklesia, von nun an durch den männlichen Engel redet.

---

1) Der Engel der Busse (der Hirt) sagt hier: *Θέλω σοι δεῖξαι ὅσα σοι ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλῆσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς ἐκκλησίας· ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν· ἐπειδὴ γὰρ ἀσθενέστερος τῇ σαρκὶ ἦς, οὐκ ἐδηλώθη σοι δι' ἀγγέλου· ὅτε οὖν ἐνεδυναμώθης διὰ τοῦ πνεύματος καὶ ἴσχυσας τῇ ἰσχύϊ σου, ὥστε δύνασθαι σε οἱ ἄγγελοι ἰδεῖν* (offenbar ist *καὶ ἄγγελον ἰδεῖν* zu lesen, nach den latein. Uebersetzungen: *ut etiam nuntium possis videre*)· *τότε μὲν οὖν ἐφανερώθη σοι διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ οἰκοδομὴ τοῦ πύργου, καλῶς καὶ σεμνῶς πάντα ὡς ὑπὸ παρθένου ἑώρακας· νῦν δὲ ὑπὸ ἀγγέλου βλέπεις διὰ τοῦ αὐτοῦ μὲν πνεύματος.*

2) *ἵνα κἀγὼ κατέναντι τοῦ πατρὸς ἱλαρὰ σταθεῖσα λόγον ἀποδῶ ὑπὲρ ὑμῶν πάντων τῷ κυρίῳ ὑμῶν*, vergl. *Sim.* 10, 2.

Christus in der Gestalt des Engels ist also jedenfalls Werkzeug des heiligen Geistes. Aber dieses Verhältniss schliesst das Bleibende und Feste seiner Engelsgestalt keineswegs aus, welche eben desshalb recht gut als seine wahre Gestalt gefasst werden kann, weil ihr Anblick erst dem völlig gereiften Sinne des Hermas zu Theil wird. So geht es auch in dem Gleichniss *Sim.* 5, 2—6 recht gut an, den heiligen Geist, welcher der eingeborne Sohn Gottes ist, und Christum als Träger und Werkzeug des h. Geistes auseinander zu halten, und es fragt sich hier nur, wie der persönliche Christus in dieser Stellung, wenn er doch als der oberste Engel gedacht ist, gleichwohl als *σάρξ* bezeichnet werden kann. Ohne alle Schwierigkeit ist das Gleichniss selbst. Ein Herr setzt einen treuen Knecht über seinen Weinberg und befiehlt ihm, als er verreist, unter der Verheissung der Freiheit, diesen Weinberg mit Pfählen zu versehen. Der Knecht erfüllt aber nicht blos den Auftrag, sondern reinigt den Weinberg auch durch Umgraben von dem Unkraut. Der Herr ist bei seiner Rückkehr hocherfreut, ruft seinen geliebten Sohn und Erben nebst den Freunden, welche seine Rathgeber waren, herbei und legt dieser Versammlung sein Vorhaben dar, den Knecht, welcher mehr, als ihm befohlen war, für den Weinberg gethan hat, zum Miterben seines Sohns zu machen (*θέλω αὐτὸν συγκληρονόμον τῷ υἱῷ μου ποιῆσαι*). Dieser giebt seine Zustimmung. Nach einigen Tagen schickt der Herr jenem Knechte viele Speisen von einer Mahlzeit. Derselbe vertheilt aber Alles, was er nicht braucht, an seine Mitknechte. Der Herr ist abermals sehr erfreut, ruft seine Freunde nebst dem Sohne noch einmal zusammen, und diese sind um so mehr damit einverstanden, dass der Knecht Miterbe des Sohns werde. Der eigentliche Sinn dieses Gleichnisses ist laut der Erklärung folgender: Der Herr des Ackers, zu welchem der Weinberg gehörte, ist der Herr und Schöpfer der Welt. Der

Sohn des Gleichnisses ist der heilige Geist[1]). Der Knecht aber ist der geschichtliche Gottessohn (Christus), die Freunde und Rathgeber sind die zuerst erschaffenen Engel, die Weinstöcke das (jüdische) Volk, welches Gott selbst gepflanzt hat, die Pfähle die heiligen Engel, welche das Volk Gottes zusammenhalten. Das Unkraut bedeutet die Ungesetzlichkeiten (*ἀνομίαι*) der Knechte Gottes, welche also durch Christum ausgerottet worden sind. Die Speisen, welche der Herr von dem Gestmahle sandte, und welche Christus an seine Mitknechte austheilte, sind die Gebote, welche Gott seinem Volke durch seinen Sohn gab. Die Abwesenheit des Herrn ist die Zeit bis zu seiner Erscheinung. Die judenchristliche Anschauungsweise des Verfassers kann nicht deutlicher hervortreten, als in diesem Gleichniss, welches den heiligen Geist als den natürlichen, eingeborenen Sohn Gottes darstellt und Christum nur desshalb zum Miterben, zum Adoptivsohn Gottes erhoben werden lässt, weil er nicht bloss den Auftrag erfüllt, über das Gottesvolk Schutzengel zu setzen, sondern auch dessen Sünden getilgt und demselben eine neue Gesetzgebung vermittelt hat. Auch das ist noch ganz verständlich, dass der Hirt auf die Frage des Hermas, wesshalb der Sohn Gottes (Christus) in dem Gleichniss als Knecht erscheine, die grosse Macht und Herrschaft des Sohnes hervorhebt, welchem Gott seinen von ihm selbst gepflanzten Weinberg, sein eigenes Volk übergab, damit er Schutzengel über dasselbe bestelle[2]). Der

---

1) *Sim.* 5, 5. *Vulg.: Filius autem Spiritus sanctus est.* Zwar lassen *cod. Palat.* und der griechische Text diese Worte aus; allein sie dürfen unmöglich fehlen, weil die Erklärung des Gleichnisses sonst nicht vollständig sein würde. Es ist leicht zu begreifen, dass spätere Abschreiber jenen Satz wegen seiner dogmatischen Anstössigkeit ausliessen.

2) *Sim.* 5, 6: *ὅτι, φησίν, ὁ θεὸς τὸν ἀμπελῶνα ἐφύτευσε, τοῦτ᾽ ἔστι τὸν λαὸν ἔκτισε καὶ παρέδωκεν τῷ υἱῷ αὐτοῦ· καὶ ὁ*

Christus des Hermas gehört ja ebensowohl zu den Knechten Gottes, d. h. zu den Geschöpfen, wie er als oberster Erzengel an der Spitze aller Geschöpfe steht. In dieser Stellung geht er dadurch über seinen Auftrag hinaus, dass er die mühevolle Tilgung der Sünden des Volks und die Mittheilung eines vom Vater empfangenen Gesetzes an dasselbe vollzieht [1]). Damit aber, dass der Herr seinen Sohn (den h. Geist) und die herrschenden Engel zu Rathe zog über die Erbschaft des Knechts [2]), hat es folgende Bewandtniss: *Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἠβούλετο* [3]). *αὕτη οὖν ἡ σάρξ, ἐν ᾗ κατῴκησε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐδούλευσε τῷ πνεύματι καλῶς ἐν σεμνότητι καὶ ἁγνείᾳ πορευθεῖσα, μηδὲν ὅλως μιάνασα τὸ πνεῦμα· πολιτευσαμένην οὖν αὐτὴν καλῶς καὶ ἁγνῶς καὶ συγκοπιάσασαν τῷ πνεύματι καὶ συνεργήσασαν ἐν παντὶ πράγματι ἰσχυρῶς καὶ ἀνδρείως ἀναστραφεῖσαν, μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου εἵλατο κοινωνόν· ἤρεσε γὰρ ἡ πορεία τῆς*

υἱὸς κατέστησε τοὺς ἀγγέλους ἐπ' αὐτοὺς τοῦ συντηρεῖν αὐτούς. Ebenso *cod. Palat.*, während der Text der *Vulg.* verderbt ist: *Quoniam, inquit, eis, quos filio suo tradidit, filius eius nuntios praeposuit ad conservandos singulos.*

1) Ebd.: *καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν* (das *ἡμῶν* des griech. Textes ist sicher nach den einstimmigen Uebersetzungen zu ändern) *ἐκαθάρισε πολλὰ κοπιάσας καὶ πολλοὺς κόπους ἠντληκώς· οὐδεὶς γὰρ ἀμπελὼν δύναται σκαφῆναι ἄτερ κόπου ἢ μόχθου* (so ist der griech. Text *οὐδεὶς γὰρ δύν. σκαφῆσαι ἄτερ κ. ἢ. μ.* wohl nach den Uebersetzungen zu berichtigen). *αὐτὸς οὖν καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς, δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.* Auch das, was nur in den Uebersetzungen unmittelbar folgt: *Vides igitur (Palat.: inquit) esse dominum (Pal.* noch *eum) populi, accepta a patre suo omni potestate,* darf sicher als ursprünglich gelten, obwohl es im griech. Texte ausgelassen ist.

2) Statt *παρὰ τῆς κληρονομίας τοῦ δούλου* ist einfach *περὶ τ. κλ. τ. δ.* zu lesen.

3) Der bisher allein bekannte Text dieser Stelle, mit welchem ich mich in meinen apostol. Vätern S. 146 f. so gut als möglich behelfen musste, ist ganz verderbt, wahrscheinlich im Sinne der kirchlichen Rechtgläubigkeit geändert. Auch mit *cod. Palat.* ist hier wenig anzufangen.

σαρκὸς ταύτης, ὅτι οὐκ ἐμιάνθη ἐπὶ τῆς γῆς ἔχουσα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. σύμβουλον οὖν ἔλαβε τὸν υἱὸν καὶ τοὺς ἀγγέλους τοὺς ἐνδόξους, ἵνα καὶ ἡ σὰρξ αὕτη, δουλεύσασα τῷ πνεύματι ἀμέμπτως, σχῇ τόπον τινὰ κατασκηνώσεως, καὶ μὴ δόξῃ τὸν μισθὸν ἀπολωλέναι αὕτη ἡ σάρξ[1]) ἡ εὑρεθεῖσα ἀμίαντος καὶ ἄσπιλος, ἐν ᾗ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατῴκησεν. Hier tritt für die Auffassung, welche sich uns in allem Bisherigen ergeben hat, allerdings eine Schwierigkeit ein, weil die ganze Persönlichkeit Christi, welche vorher als der über das Volk Gottes gesetzte Knecht so bestimmt von dem heiligen Geiste als dem Erbsohn Gottes unterschieden ward, plötzlich zu einer blossen σάρξ zu werden scheint, welche auf der Erde (also in dem irdischen Leben Christi) das unbefleckte Gefäss des heiligen Geistes blieb und für ihre treuen Dienste (also nach der Auferstehung) durch eine gewisse göttliche Herrlichkeit belohnt ward[2]). Anstatt des obersten Engels, welcher von Anbeginn der Schöpfung her Werkzeug und Träger des h. Geistes war, scheint nur der vorweltliche, alle Schöpfung vermittelnde heilige Geist und das irdische Fleisch Christi, welches ihn ohne Befleckung trug, übrig zu bleiben. Allein diese ganze Schwierigkeit löst sich durch die einfache Wahrnehmung, dass unser Hermas, welcher alsbald (*Sim.* 5, 7) auch bei den Gläubigen das Fleisch als Wohnsitz des h. Geistes auffasst und den Menschen überhaupt als Gefäss desselben darstellt[3]), seinen

1) Die Worte ἀπολωλέναι — σάρξ, welche im Griechischen durch eine Textlücke ausgefallen sind, habe ich nach *cod. Palat.*, aber auch mit Rücksicht auf die *Vulg.* hergestellt.

2) Der τόπος κατασκηνώσεως, welchen dieses „Fleisch" erhält, deutet gewiss auf eine Art göttlicher שְׁכִינָה hin, vgl. über den Ausdruck 3 Mos. 26, 11. 12. Ezech. 43, 7. 37, 27. Sir. 24, 8. 9. Offbg. Joh. 7, 15. 21, 3. Ev. Joh. 1, 14.

3) Mand. 3. 5, 1. 2. Dabei ist es wohl zu beachten, dass das Wohnen des h. Geistes ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ (Mand. 3) gleichbedeutend ist mit seinem Wohnen ἐν σοί (Mand. 5, 1. 10, 2), so dass das σκεῦος, ἐν ᾧ κατοικεῖ, bald als die ganze menschliche Persönlichkeit, bald nur als die σάρξ bezeichnet wird.

ganzen Christus, unbeschadet seines Engelwesens, einmal von der Seite seiner irdischen Erscheinung her, nach derjenigen Gestalt, in welcher er der Menschheit unmittelbar nahe getreten war, und im Gegensatz gegen die göttliche Herrlichkeit seiner durch den irdischen Knechtesdienst erworbenen Erhöhung als „Fleisch“ bezeichnet, oder dass er eine Vorstellung, welche für den irdischen Leib Christi geläufig war (*Ep. Barn. c.* 7, 11 *σκεῦος τοῦ πνεύματος*), auf den ganzen Christus überträgt. In keinem Falle werden die bestimmten Aussagen, in welchen Christus an die Spitze der Engelwelt gestellt wird, durch diese Stelle umgestossen, und in jedem Falle ist es ganz verfehlt, dieselbe mit der kirchlichen Dreieinigkeitslehre möglichst vereinigen zu wollen [1]).

Das zuletzt besprochene Gleichniss enthält auch die Grundzüge einer Ansicht von der Gemeinde Gottes und dem Erlösungswerke, welche man nur für ächt judenchristlich halten darf. Das jüdische Volk erscheint hier nicht bloss von vorn herein als das Volk Gottes unter der besondern Aufsicht und Leitung Christi bereits vor seiner irdischen Erscheinung; sondern es bezieht sich auch jedenfalls zunächst nur auf die Juden, wenn Christus die Sünden des Volks tilgt und demselben durch ein Gesetz den Weg des Lebens zeigt [2]). Es ist so judenchristlich wie etwas, dass Christus nicht (wie nach dem Briefe des Barnabas c. 7) für ein neues Volk der Gläubigen gestorben ist, sondern vielmehr an sich nur das alte Gottesvolk der Ju-

1) So sucht der katholische Herausgeber Hefele in der 4. Auflage seiner *Patrum apostolicorum opera* (1855) seinen Hermas von der Ketzerei der Antitrinitarier durch die Behauptung zu reinigen, dass derselbe zwar nicht drei göttliche Personen, wohl aber eine einzige göttliche Kraft anerkenne, die unmittelbar von Gott ausgeht (der h. Geist) und in der menschlichen (?) Person Christi wirksam sei.

2) *Sim.* 5, 5: *αἱ δὲ βοτάναι αἱ ἐκτετιλμέναι ἐκ τοῦ ἀμπελῶνος ἀνομίαι εἰσὶ τῶν δούλων τοῦ θεοῦ· τὰ δὲ ἐδέσματα ἃ ἔπεμψεν αὐτῷ ἐκ τοῦ δείπνου αἱ ἐντολαί εἰσιν ἃς ἔδωκε τῷ λαῷ αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Dazu vgl. *Sim.* 5, 6 oben S. 433, Anm. 1.

den erlöst hat. Ritschl bestreitet freilich S. 291 die Thatsache selbst: „Wenn der dem Sohne Gottes zur Bearbeitung übergebene Weinberg als das Volk gedeutet wird, welches er erlöst (*Sim.* 5, 5), so liegt hierin keine Hinweisung auf den nationalen Ursprung der Erlösten. Der Ausdruck entscheidet durchaus nicht darüber, ob an das Volk des alten Bundes, oder ob an ein neues, aus den Heiden gesammeltes Volk gedacht ist.“ Wer kann denn aber bei dem Volke, welches Gott selbst gepflanzt und von Anfang an Christo zur Oberaufsicht übergeben hatte, an etwas Andres, als an das alttestamentliche Gottesvolk der Juden denken? Und wenn Christus ausserdem noch die Sünden „des Volks“ tilgt und ihm ein Gesetz mittheilt, welches zum Leben führt[1]: so fehlt jede Andeutung davon, dass dieses Volk nicht mehr das alte, sondern ein neues, aus den Heiden gesammeltes Volk Gottes gewesen sei. Es ist auch ganz vergeblich, wenn Ritschl das Letztere aus *Sim.* 9, 17 erschliessen will, wo die zwölf Berge, aus denen die zum Bau des Thurms (der Kirche) brauchbaren Steine gebrochen werden, die zwölf Völker bedeuten, welche den Erdkreis bewohnen und der Predigt des Evangeliums Gehör gegeben haben. „Hiermit ist gerade das Gegentheil davon ausgesagt, dass die einzelnen Heidenchristen den zwölf Stämmen Israels eingereiht werden sollen; und die Fixirung der Zwölfzahl der Nationen ist nicht anders zu verstehen, als dass sie an die Stelle der israeli-

1) *Sim.* 5, 6: *Ὁ θεὸς τὸν ἀμπελῶνα ἐφύτευσε, τοῦτ᾽ ἔστι τὸν λαὸν ἔκτισε, καὶ παρέδωκε τῷ υἱῷ αὐτοῦ· καὶ ὁ υἱὸς κατέστησε τοὺς ἀγγέλους ἐπ᾽ αὐτοὺς τοῦ συντηρεῖν αὐτούς. καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε πολλὰ κοπιάσας καὶ πολλοὺς κόπους ἠντληκώς — —. αὐτὸς οὖν καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς, δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.* Wie wenig hier an ein neues, aus den Heiden gesammeltes Volk Gottes zu denken ist, sieht man auch aus *Sim.* 5, 5, wo das Unkraut, welches neben den Weinstöcken des alten Weinbergs sprosst und von dem Knechte ausgerottet wird, auf die durch Christum getilgten Sünden der Knechte Gottes gedeutet wird.

tischen Stämme getreten, diese also von dem göttlichen Reiche **ausgeschlossen** seien." Es ist vielmehr augenscheinlich, dass die zwölf „Stämme" des jüdischen Volks, welches ja damals auch schon über den ganzen Erdkreis verbreitet war, durch Hinzunahme der Heiden ausgedehnt werden zu „allen Völkern, die unter dem Himmel wohnen", und dass diese, nachdem sie gläubig geworden **waren**, als berufen angesehen werden [1]). Eben daraus erhellt aber, dass die zwölf *φυλαί*, welche Israel bedeuten, immer noch, wie in der Apokalypse des Johannes, der Kern und Stamm der zwölf *ἔθνη* der Gottesgemeinde sind, dass die israelitischen Stämme also nicht entfernt durch die Heidenchristen von dem göttlichen Reiche ausgeschlossen sein können. Die christliche Gemeinde bleibt ungeachtet des Zutritts gläubiger Heiden noch das zwölfstämmige Gottesvolk [2]). Und die gläubigen Heiden werden immer noch als blosser Ersatz für die durch den Unglauben der Juden entstandenen Lücken aufgefasst [3]). Wie der Hirt des Hermas die stetige Einheit

1) *τὰ ὄρη τὰ δώδεκα φυλαί εἰσιν αἱ κατοικοῦσαι ὅλον τὸν κόσμον. ἐκηρύχθη οὖν εἰς ταύτας ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων.* —— *αἱ δώδεκα φυλαὶ αὗται αἱ κατοικοῦσαι ὅλον τὸν κόσμον δώδεκα ἔθνη εἰσί.* —— *ὅτι, φησί, πάντα τὰ ἔθνη τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν κατοικοῦντα, ἀκούσαντα καὶ πιστεύσαντα ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐκλήθησαν τοῦ θεοῦ.*

2) Sie behält auch in dem Erzengel Michael, wie wir hier zuerst lesen, immer noch den alten Schutzgeist der Juden (*Sim.* 8, 3, vgl. *Dan.* 10, 21. 12, 1. *Henoch* C. 20).

3) Dieses Ergebniss, welches ich aus den Stellen *Vis.* 3, 5. *Sim.* 9, 30 gewonnen hatte, lehnt **Ritschl** einfach ab, ohne auch nur Gründe anzuführen. Die Steine, welche *Vis.* 3, 5 nicht aus der Tiefe, sondern vom Lande geholt werden, sind zunächst solche, welche die Politur noch nicht haben, aber wegen ihrer Rechtschaffenheit von Gott gebilligt sind (gerechte Juden), theils solche, welche zu dem Bau der Kirche verwandt werden. Die letztern sind *novelli in fide et fideles*, was im *cod. Palat.* bloss verstümmelt, aber noch erkenntlich ist (*isti* ***non*** *sunt in fide et fideles*), im Griechischen durch eine Textlücke leider fast ganz ausgelassen ist (*ἐν τῇ πίστει τοῦ κυρίου καὶ πιστοί*). Was können die *novelli in fide* im Unterschiede von den *fideles* anders sein, als die neuerdings hinzugetretenen gläubigen Heiden im Unterschiede von den gläubigen Juden? Und *Sim.* 9, 29. 30 erfahren wir gar von Steinen

der Gottesgemeinde in einer Weise, welche die ächt judenchristliche Einssetzung von Judenthum und Christenthum voraussetzt, noch innerhalb des christlichen Bekenntnisses aufrecht erhalten will, so schliesst er auch den wesentlichen Unterschied von Gesetz und Evangelium, welcher auf der paulinischen Seite zum vollen Bewusstsein gekommen war, grundsätzlich aus, indem er das Evangelium nur als Gesetz (vgl. *Sim.* 1), wenn auch als dasjenige Gesetz auffasst, dessen Mittheilung eine über das göttliche Gebot hinausgehende That Christi war (*Sim.* 5, 5. 6), und welches sodann der ganzen Welt gegeben ward, oder, wie sehr bezeichnend gesagt wird, dasjenige Gesetz, welches die Predigt des Sohns Gottes bis zu den Enden der Erde ist[1]). Ebensowenig kennt unser Hermas jenen Bruch des Glaubens mit den Werken, in welchem sich die religiöse Selbstgewissheit des Paulinismus ausspricht. Der Glaube, dessen eigentlicher Gegenstand noch Gott, nicht Christus ist (vgl. *Vis.* 4, 1. 2. *Mand.* 9), steht an der Spitze jener Gebote, durch welche die bussfertige Gesinnung angeleitet werden soll (*Mand.* 1); und auch als der Glaube, durch welchen die Erwählten erlöst werden, eröffnet er nur die Reihe der christlichen Tugenden (*Vis.* 3, 8. *Sim.* 9, 15), so dass er

---

die zum Ersatz der untauglich befundenen Steine von den zwölf Bergen (den 12 Stämmen) aus dem Felde zum Ausbau der Kirche herbeigeholt wurden, und zwar vom Fusse des zwölften Berges, welcher die höchste Reinheit und Vollendung darstellte. *Hi autem omnes candidi, iuvenes* (dieses Wort fehlt in *cod. Palat.*) *sunt, qui crediderunt et qui credituri sunt; ex eodem enim genere sunt.* Sind diese ausserhalb der 12 Stämme gefundenen *iuvenes* nicht offenbar die *novelli in fide* der erstern Stelle? Und was können sie anders sein, als die gläubigen Heiden, welche auch in den clement. Homilien VIII, 6. XVIII, 15 im Unterschiede von dem alten Gottesvolke der Juden als *νήπιοι θηλάζοντες* bezeichnet werden? In keinem Falle darf diese Deutung ohne eine befriedigendere Erklärung der Sache verworfen werden.

1) *Sim.* 8, 3: *τὸ δένδρον τοῦτο τὸ μέγα τὸ σκεπάζον πεδία καὶ ὄρη· καὶ πᾶσαν τὴν γῆν νόμος θεοῦ ἐστὶν ὁ δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστὶ κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς.*

erst durch die ἔργα τῆς πίστεως (*Sim.* 8, 9), durch die Tugenden, welche aus ihm hervorgehen, seine abschliessende Geltung erhält (*Sim.* 9, 13). Der blosse Glaube kann noch mit weltlicher und heidnischer Gesinnung (*Mand.* 10, 1), ja mit Werken der Ungesetzlichkeit (*Vis.* 3, 6. *Sim.* 8, 10) zusammenbestehen. Alles kommt auf die Beobachtung der göttlichen Gebote (*Mand.* 7. *Sim.* 8, 3), oder auf des Menschen eigenes ἐργάζεσθαι τὴν δικαιοσύνην (*Mand.* 12, 6. *Sim.* 8, 10) hinaus, und die Leistung überverdienstlicher Werke, welche sogar über das göttliche Gebot hinausgehen (*Sim.* 5, 3), hat an dem Verhalten Christi zu dem göttlichen Auftrage ihr bestes Vorbild.

Warum wir diese durchgreifende Gesetzlichkeit der Anschauungsweise nicht als eine freiere und fortgeschrittenere Entwickelung des Judenchristenthums ansehen, sondern vielmehr mit Ritschl aus einer gesetzlichen Umbildung des Heidenchristenthums ableiten sollen, ist nicht abzusehen. Wenn als ein ferneres Kennzeichen des Judenchristenthums dieser Schrift noch der strenge, die Gottheit Christi ausschliessende Monotheismus hinzukommt: so lässt sich auch das dritte Merkmal in der Ansicht von der Apostelwürde noch erkennen. Die Zwölfzahl der Apostel ist ja auch hier, wo sie mit der Zwölfzahl der Stämme der Gottesgemeinde unzertrennlich zusammenhängt (*Sim.* 9, 17), so fest und abgeschlossen geblieben, dass Paulus höchstens unter die nebenbei erwähnten διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (*Sim.* 9, 15. 16) gesetzt werden könnte. Und es ist immer zu beachten, dass Hermas solche Gläubige rügt, die einen Glauben ohne Werke haben und mit Heiden zusammenleben (*Sim.* 8, 9), oder durch Selbstüberhebung des Wissens und der Aufklärung verloren gegangen sind (*Sim.* 9, 22). Es ist nicht zu übersehen, dass Hermas in ächt jüdischer Weise ausser den Gerechten, zu welchen auch reine Juden zu gehören scheinen[1]), nur Heiden (*Vis.* 2, 2),

1) *Vis.* 3, 5, wo der griechische Text leider eine Lücke hat, *Vulg.*:

Heiden und Abtrünnige (*Vis.* 1, 4), oder wie *Sim.* 4 (vgl. auch *Sim.* 8, 9) noch judaistischer gesagt wird, „Heiden und Sünder" kennt. Wir sehen also nicht bloss, wie vergeblich es ist, die Beweiskraft des Hermas-Buchs für das fortwährende Bestehen des Judenchristenthums in der römischen Gemeinde um 120—130 hinwegzuleugnen, sondern wir erkennen aus demselben auch die Entwickelungsfähigkeit des christlichen Judaismus. Von dem ursprünglichen Dringen des Judenchristenthums auf die Werke des mosaischen Gesetzes und auf die Schranken, welche das gesetzlose Heidenthum ausschlossen, sind ja nur die blossen, von ihrem ursprünglichen Inhalt entleerten Grundformen übrig geblieben, welche zu dem Inhalt eines weiter gerückten Zeitbewusstseins nicht mehr recht passen wollen. Und ebenso ist die Ansicht von Christus an die äusserste Grenze des jüdischen Monotheismus gerückt. Um so mehr stellt der Hirt des Hermas auf judenchristlicher Seite den Ausgang der nachapostolischen Zeit im engern Sinne dar. Es bedurfte in der römisch-abendländischen Kirche nur eines fernern kräftigen Anstosses, um die alten, bereits morsch gewordenen Formen des Judenchristenthums zu zerbrechen und ihren bleibendern Gehalt in eine neue Bildungsgestalt des Christenthums hinüberzuleiten.

Eos quidem, qui in turrim (so ist statt *terram* zu lesen) *vadunt et non sunt politi* (d. h. noch ohne christliches Bekenntniss), *illos Deus probavit, quoniam ingressi sunt in aequitatem Domini et direxerunt vias in mandatis eius. Cod. Palat.: Illi quidem qui in aedificationem vadunt non dolati, istos Dominus probavit, quoniam ambulaverunt in sanctitate ante Dominum et correxerunt in se mandata eius.* Im Griechischen entsprechen nur die überdiess, wie es scheint, umgestellten Worte: *καὶ κατώρθωσαν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ. οἱ δὲ ἀγόμενοι καὶ τιθέμνοι εἰς τὴν οἰκοδομήν, τίνες εἰσίν;* Ueber die Sache vgl. meine apostol. Väter S. 135, Anm. 11.

(Schluss folgt.)

Berichtigungen. S. 379, Z. 13 v. o. l. paulinischen st. katholischen. S. 407, Z. 20 v. o. l. Röm. C. 4 st. Röm. 5. 4.

VII.

Seneca und Paulus, das Verhältniss des Stoicismus zum Christenthum nach den Schriften Seneca's,

von

Dr. **Baur.**

(Schluss.)

Zweiter Abschnitt.

Das Resultat der Vergleichung.

Nehmen wir Alles, wovon bisher die Rede war, zusammen, welches Urtheil ergibt sich daraus über das Verhältniss des Seneca'schen Stoicismus zum Christenthum? Dass beide sich vielfach berühren, in manchen sehr wichtigen Puncten in einer nahen gegenseitigen Beziehung zu einander erscheinen, liegt klar vor Augen, dass sie aber auch nicht nur sehr verschieden von einander sind, sondern sogar in einem principiellen Gegensatz zu einander stehen, lässt sich ebenso wenig verkennen. Es fragt sich daher, auf welche der beiden Seiten das Hauptgewicht gelegt wird, ob die Uebereinstimmung so bedeutend ist, dass die Differenz gegen sie so gut wie verschwindet, oder die letztere in das Ganze so tief eingreift, dass auch im Einzelnen nichts von ihr unberührt bleibt. Geht man von dem Einzelnen aus, so wird man leicht auf dem Wege der quantitativen Betrachtung so viel Aehnliches und Gleichlautendes zusammenbringen, dass nichts als Uebereinstimmung

zu sein scheint; macht man dagegen den Gegensatz zum Hauptgesichtspunct, so wird man auch im Einzelnen Alles erst darauf anzusehen haben, wie es nach dem Geist und Charakter des Ganzen zu nehmen ist. Den erstern dieser beiden Wege hat Fleury eingeschlagen und zwar so, dass er eine Reihe von Stellen zusammenstellt, im welcher einem biblischen Ausspruch immer wieder ein mehr oder minder gleichlautender Seneca'scher gegenübersteht. In dieser Weise handelt er zuerst von der christlichen Moral Seneca's (I, S. 26—77), sodann seiner christlichen Metaphysik (S. 77—95) und endlich seiner christlichen Theologie (S. 95—125), um durch alle Artikel hindurch nicht nur die Uebereinstimmung darzuthun, sondern auch die Behauptung zur Evidenz zu bringen, dass Seneca den christlich lautenden Inhalt so vieler Stellen aus keiner andern Quelle geschöpft haben könne als aus den schriftlichen Urkunden des Christenthums und der mündlichen Belehrung des Apostels. Es ist nicht ohne Interesse, diese Methode der Beweisführung aus einigen Beispielen etwas näher kennen zu lernen.

Die erste Stelle, welche Fleury für seinen langen Inductionsbeweis anführt, ist Eph. 1, 19, wo der Apostel nach der Vulgata, deren sich Fleury der anschaulichen Vergleichung wegen bedient, die Tugend so beschreibt: *Et quae sit supereminens magnitudo virtutis — supra omnem principatum et omne nomen quod nominatur non solum in hoc seculo, sed etiam in futuro*, ganz dasselbe, was Seneca *de vita beata c.* 7 so ausdrückt: *altum quiddam est virtus, excelsum, regale, invictum, infatigabile.* Dass es, wenn nur der Gedanke derselbe ist, nicht gerade auf den Wortlaut ankommt, zeigt die gleich darauf folgende Parallele: Seneca sagt vom Tugendhaften Ep. 42: *tanquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur* und *de const. sap. c.* 7: *raro forsitan magnisque aetatum in-*

tervallis invenitur. Darin sieht Fleury eine Reminiscenz an den evangelischen Ausspruch: *multi vocati*, *pauci vero electi*. Nicht blos dem Sinn, auch den Worten nach ist die Uebereinstimmung bei Parallelen, wie folgende sind: Wenn Seneca sagt Ep. 95: *Vis deos propitiare? bonus esto, satis illos coluit, quisquis imitatus est*, so hat er diess sichtbar nach dem Apostel Paulus gesagt in den Stellen Röm. 14, 17: *Qui in hoc (justitia et pace) servit Deo, servit Christo, placet Deo*, und Ephes. 3, 1: *estote ergo imitatores Dei*. Selbst das bekannte stoische Apophthegma *Sequere Deum*, kann Seneca sich nicht angeeignet haben, ohne an das Wort Gottes an Abraham: *Ambula coram me et esto perfectus*, zu denken, und aus dieser Quelle die Opferwilligkeit zu schöpfen, die er *de vita beata c.* 15 ausspricht. Wie gleichlautend ist es, wenn Seneca vom Weisen sagt: *scit se esse oneri ferendo Ep*. 71, 26 und *turpe est cedere oneri Ep*. 22, 7 und der Apostel Paulus Gal. 6, 5: *Unusquisque onus suum portabit*; wenn auch Seneca das Leben mit einem Kriegsdienst vergleicht: *vivere, mi Lucili, militare est, Ep*. 96, 5 und *Ep*. 61, 6: *nobis quoque militandum est*, *et quidem genere militiae, quo nunquam quies, nunquam otium datur*, gerade so, wie der Apostel seinen Timotheus ermahnt: *commendo tibi*, *fili Timothee*, *ut milites bonam militiam* — *labora sicut bonus miles Jesu Christi* u. s. w. 1. Tim. 1, 18. 2. Tim. 2, 3 f. Und wenn wir bei Seneca lesen: *Soluta in te constringe; contumacia doma; cupiditates, quantum potes, vexa. Et istis dicentibus: quousque eadem? responde: ego debeo dicere: quousque eadem peccabitis? Ep*. 89, 18 — „*ne croit-on pas lire une glose de l'aphorisme ascétique*“: *mortificate membra vestra* Col. 3, 5? Es lässt sich schon nach solchen Beispielen und nach demjenigen, was schon bei der Vergleichung des stoischen Systems mit dem Christenthum nicht übergangen werden konnte, ermessen, wel-

che reiche Ausbeute für solche Parallelen die so viele treffliche moralische Sentenzen enthaltenden Schriften Seneca's gewähren. Je grösser die Zahl solcher Stellen ist, um so unbedenklicher sagt Fleury voraus, dass Seneca dabei die schriftlichen Urkunden des Christenthums vor Augen gehabt und aus ihnen sowohl den Inhalt, als auch den Ausdruck und die Farbe seiner Darstellung entlehnt hat. Selbst dass damals, als Seneca schrieb, so viele Schriften unsers Kanons, wie namentlich die Evangelien, noch gar nicht existirten, erregt dem französischen Kritiker nicht den geringsten Scrupel. Schreibt Seneca seinem Lucilius am Schlusse seines letzten Briefs: *tunc beatum te esse judica, cum tibi ex te gaudium omne nascetur. — Brevem tibi formulam dabo, qua te metiaris, qua perfectum esse jam sentias: tunc habebis tuum cum intelleges infelicissimos esse felices,* so hat er diese Regel, nach welcher Lucilius seine Fortschritte in der Tugend bewahren soll, aus dem evangelischen Ausspruch: *beati pauperes, quia vestrum est regnum Dei.* Ebenso ist, was Seneca *Ep.* 95, 51 sagt: *quantulum est ei non nocere, cui debeas prodesse?* nur ein Nachklang des Ausspruchs bei Lucas 6, 34 *si mutuum dederitis his, a quibus speratis, quae gratia est vobis?* Die Correspondenz Seneca's mit Lucilius, aus welcher sich so viele Belege dieser Art entnehmen lassen, athmet überhaupt, wie Fleury bemerkt (I. S. 49), einen sittlichen Geist und eine Energie im Eifer nach sittlicher Vervollkommnung, aus welcher deutlich erhellt, wie sehr sich Seneca von den frühern Stoikern aus der Schule Zeno's unterscheidet. Er ist nicht eigentlich Stoiker, weit mehr Eklektiker, oder vielmehr Neustoiker, wie Arrian und Marc-Aurel. „*Enfin, bien qu'il ne le dise pas, il est chrétien, ainsi que nous croyons le démontrer, et c'est le néo-stoicisme déjà lui même infusé de christianisme, c'est le christianisme qui donne à sa philosophie cette activité pratique dégagée*

des formes speculatives et didactiques, dont l'Evangile est le plus parfait modèle [1]." Man darf sich daher, setzt Fleury hinzu, gar nicht darüber wundern, dass er, um nicht geradezu zu sagen, man solle den alten Menschen ablegen und den neuen anziehen, wenigstens von einem *transfigurari* spricht, *Ep.* 6, 1 *intellego me non emendari tantum, sed tranfigurari*, und noch einmal *Ep.* 94, 48: *nondum sapiens est, nisi in ea, quae didicit, animus ejus transfiguratus est*, ein Ausdruck, welcher, wenn auch in anderem Sinne, offenbar von der Verklärungsscene der evangelischen Geschichte entlehnt ist.

Um auch aus dem übrigen Inhalt dieser reichen Parallelensammlung einige Proben anzuführen, so findet es Fleury in der christlichen Metaphysik Sensca's neben Anderem besonders beachtenswerth, dass Seneca den ältern Stoikern in dem Lehrsatz von der Ewigkeit der Materie nicht beistimmt, wie daraus zu sehen, dass er wenigstens als Problem aufstellt (*Nat. quaest. Prol.*): *utrum Deus materiam sibi formet, an data utatur, utrum idea materiae prius supervenerit an materia ideae.* Diess kann nur die Frucht der Betrachtungen Seneca's über die ihm von dem Apostel erklärte Genesis sein. Zwei weitere Beweise der unzweifelhaften Beschäftigung Seneca's mit der Genesis findet Fleury darin, dass auch Seneca wie Moses von einer Scheidung der Welt aus dem Chaos am ersten Tage spricht *Nat. quaest.* 3, 30: *primo a die mundi, cum in hunc habitum ex informi unitate discederent, quando mergerentur terrena etc.* und gleichfalls Gott bei der Weltschöpfung oder nach stoischer Ansicht der Welterneuerung in einem Zustande der Ruhe sich befinden lässt. Es ist die Stelle gemeint, in welcher Seneca von Jupiter sagt, dass er *paulisper cessante natura, acquiescit sibi, cogitationibus suis*

---

1) A. a. O. I. S. 49.

traditus. Da hieher auch die Lehre von Gott, der Vorsehung, dem Verhältniss Gottes zu den Menschen gehört, so bieten sich hier besonders schöne Parallelstellen dar, in welchen Seneca mit den christlichen Urkunden zum Theil auch wörtlich zusammentrifft. In der christlichen Theologie Seneca's darf vor Allem ein Zeugniss seines Glaubens an einen dreieinigen Gott nicht fehlen. Ein solches legt Seneca nach Fleury's lebendigster Ueberzeugung in den Worten seiner *Consol. ad Helv. c.* 8 ab: *Quisquis formator universi fuit, sive ille Deus est potens omnium, sive incorporalis ratio, ingentium operum artifex, sive divinus spiritus per omnia, maxima ac minima, aequali intentione diffusus*. Der allmächtige Gott ist der Vater, die unkörperliche Vernunft Sohn und der Logos als Weltschöpfer, der durch Alles verbreitete göttliche Geist der auch sonst von Seneca genannte heilige Geist. Es gibt keinen profanen Schriftsteller vor Seneca, welcher eine so vollständige und reine Beschreibung von der göttlichen Dreieinigkeit gegeben hätte, wobei man freilich darüber hinwegsehen muss, dass Seneca noch ein viertes *sive* folgen lässt, um seinem dreieinigen Gott das *fatum* und den unabänderlichen Naturzusammenhang völlig gleichzustellen. Nach einer solchen Probe seiner Rechtgläubigkeit ist voraus zu erwarten, dass er auch bei den übrigen Dogmen des christlichen Glaubens wenig an sich vermissen lassen werde. Nur gegen seinen Glauben an Engel ist sogleich die Einsprache zu erheben, dass die neuern kritischen Ausgaben der Werke Seneca's den seltsamen *angelus Epicuri*, welchen nicht blos Fleury (I. S. 116), sondern auch selbst Schmidt (a. a. O. S. 380) bei Seneca finden wollte, in einen *aemulus Epicuri* verwandelt haben. Das Wort *angelus* ist daher in jedem Fall aufzugeben und man kann daraus nicht schliessen, dass er mit den Genien, von welchen er *Ep.* 110, 1 spricht, eine andere Vorstel-

lung verbunden habe, als die gewöhnliche der Alten. Bei den meisten übrigen Lehren aber weiss Fleury scheinbar sehr treffende Belegstellen dafür anzuführen, dass Seneca nicht blos überhaupt christlich gedacht, sondern auch schon die specifischen Dogmen des katholischen Glaubens richtig aufgefasst habe. Was ist sein *coetus sacer* in der *Consol. ad Marc. c.* 25 anders, als das christliche Heiligenparadies? Er kennt schon die hohe Bedeutung der Sacramentsidee, wenn er *de vita beata c.* 15 anerkennt, dass wir *ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia.* Er weiss ferner, was die Beichte ist, wenn er *Ep.* 28, 10 verlangt: *quantum potes, te ipse coargue, inquire in te,* und ist auch schon in das Geheimniss der Absolution eingeweiht, da er bekennt *de ira* 1, 14: *nemo invenitur, qui se possit absolvere.* Dass er endlich auch an eine Wiederbelebung nach dem Tode, an ein letztes Gericht und ein Ende der Welt glaubt, ist schon gezeigt worden. Bemerkenswerther ist jedoch, wie Fleury aus einigen Stellen, in welchen Seneca von seinem Weisen spricht, die Ueberzeugung gewonnen zu haben glaubt, dass er dabei Jesus vor Augen gehabt habe. So stoisch auch das *Ep.* 41 aufgestellte Bild des stoischen Weisen ist, so sollen doch folgende Züge eine nicht abzuweisende Beziehung auf Jesus haben: *Quemadmodum radii solis contingunt quidam terram, sed ibi sunt, unde mittuntur: sic animus magnus ac sacer et in hoc demissus, ut propius quidem divina nossemus, conversatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae: illinc pendet, illuc spectat ac nititur, nostris tanquam melior interest. Quis est ergo hic (animus)?* Wer anders als Jesus? Wenn ferner Seneca *de const. sap. c.* 15 fragt: *At sapiens colaphis percussus, quid faciet?* und mit dem Beispiel Cato's antwortet, welcher, *quum illi os percussum esset, non excanduit, non vindicavit injuriam — majore animo non agnovit, quam ignovisset,* und *Ep.* 13, 5 sagt: *scio alios inter*

flagella ridere, so soll diess, obgleich Seneca damals noch heidnisch dachte, doch wenigstens von seiner Bekanntschaft mit der Leidensgeschichte zeugen. „*Mais*", fährt Fleury I. S. 105 fort, „*l'allusion la plus directe et la moins contestable à la personne du Christ nous semble celle ci. Necessario itaque magnus apparuit, qui nunquam malis ingemuit, nunquam de fato suo questus est, fecit multis intellectum sui et non aliter quam in tenebris lumen effulsit: advertitque in se omnium animos, cum esset placidus et lenis et humanus, divinisque rebus pariter aequus. Habebat animum perfectum, ad summam sui adductus supra quam nihil est, nisi mens Dei, ex quo pars et in hoc pectus mortale defluxit. Ep.* 120, 13. Man kann sich nicht wundern, dass diese Stelle auf einen so begeisterten Verehrer des Seneca'schen Christenthums einen eigenthümlichen Eindruck macht, sie ist auch in der That sehr beachtenswerth, nur liegt ihr eigentliches Moment nicht sowohl in ihrem wörtlichen Inhalt, als vielmehr in der Ansicht, von welcher sie ausgeht, und in dem Gedankenzusammenhange, in welchem Seneca auf seine Schilderung kommt. Er will in dem genannten Briefe die Frage beantworten, auf welche Weise zu uns zuerst die Erkenntniss des Guten und sittlich Guten gelangt sei. Diess habe die Natur uns nicht lehren können, den Samen der Wissenschaft habe sie gegeben, nicht aber die Wissenschaft. Ebenso wenig könne diese Kenntniss nur zufällig an uns gekommen sein. Sie beruhe vielmehr auf Beobachtung und Vergleichung öfters vorgekommener Fälle, auf Schlüssen aus der Analogie. Thatsachen zeigen uns das Bild der Tugend, Beispiele edler Männer, wie das eines Fabricius, eines Horatius Cocles. Durch Beobachtung derer, die eine treffliche That berühmt gemacht hatte, habe man angefangen, darauf zu merken, wer etwas mit edlem Sinn und grosser Begeisterung gethan habe. So habe man einen gesehen, der gegen Freunde

gütig, gegen Feinde gemässigt war, der als Bürger und Privatmann seine Pflichten mit strenger Gewissenhaftigkeit erfüllte, dem im Leiden die Geduld, im Handeln die Klugheit nicht fehlte, der ausserdem stets derselbe und in allem Thun sich gleich, nicht mehr mit Absicht gut, sondern durch Gewöhnung dahin gelangt war, dass es nicht blos ihm möglich war, recht zu handeln, sondern unmöglich, nicht so zu handeln. In einem solchen Mann habe man die vollkommene Tugend erkannt, aus deren Zergliederung sich die Begriffe der Mässigkeit, der Tapferkeit, der Klugheit, der Gerechtigkeit bildeten. Hieraus habe man jenes selige Leben kennen gelernt, das in ungehemmtem Laufe dahinfliesst und keinem Gesetz, welches ausser ihm wäre, gehorcht. Diess sei auf die Weise klar geworden, dass jener vollkommene, zur Tugend gelangte Mann niemals dem Schicksal fluchte, niemals, was ihm zustiess, mit Unmuth aufnahm. Indem er sich als Bürger der Welt und als Krieger betrachtete, nahm er die Arbeiten auf, als wären sie befohlen. Was immer ihn traf, das verschmähte er nicht als ein Uebel und als etwas, das zufällig über ihn gekommen, sondern hielt es für einen Auftrag. Welcher Art er sein mag, so sprach er, ich muss ihn erfüllen, ist er schwierig und hart, so will ich gerade meine Mühe darauf wenden. Indem Seneca auf diesem Wege auf das von ihm entworfene Bild eines Weisen mit vollkommener Tugend kommt, liegt dabei die allgemeine Ansicht zu Grunde, dass überhaupt ein solches Urbild nur geschichtlich entstehen kann, Phantasie und Reflexion nicht vermögend sind, es aus sich zu erzeugen, dass es vor Allem thatsächlich gegeben sein muss, wenn man sich einen klaren Begriff dessen, was es in sich begreift, machen will. Fragen wir nun aber, wo denn Seneca ein solches Urbild in der Wirklichkeit gesehen habe, so berechtigt uns, wie sich von selbst versteht, nichts zu der Annahme, dass er dabei an die ge-

schichtliche Person Jesu gedacht habe, ebenso wenig aber lässt sich in der heidnischen Welt eine bestimmte analoge Erscheinung aufweisen. Es zeigt sich zunächst nur, dass der Begriff des Geschichtlichen hier nicht zu streng genommen werden darf, es bildet nur die Grundlage, auf welcher erst durch die hinzukommende idealisirende Tendenz das sowohl ideelle als geschichtliche Urbild entsteht. Ausdrücklich betrachtet Seneca auch diess als ein Element seines Tugendideals, er sagt a. a. O. 5: einige wohlthätige, einige menschenfreundliche, einige tapfere Handlungen hatten uns in Staunen gesetzt, diese begannen wir als vollkommen zu bewundern. Es waren wieder Fehler dabei, die die Schönheit und der Glanz einer herrlichen That verbarg, wir nahmen an, als wären sie nicht da. Die Natur gebietet, das Lobenswerthe zu erhöhen. Jedermann vergrössert den Ruhm noch über die Wirklichkeit; hieraus also haben wir das Bild eines erhabenen Guts gezogen. Das Geschichtliche, das faktisch Gegebene muss also erst idealisirt werden, diess hebt aber den geschichtlichen Charakter des Urbilds nicht auf, da das Geschichtliche auch so die nothwendige Voraussetzung bleibt, ohne welche das Urbild nicht entstehen kann. Mit dieser Ansicht stellt sich Seneca auf denselben Boden, welcher für jede geoffenbarte Religion die nothwendige Grundlage und Voraussetzung ist, auf einen Standpunct, auf welchem nicht Philosophie und Speculation, sondern Geschichte und Offenbarung die Quelle der Erkenntniss und das den Inhalt des religiösen Bewusstseins Bestimmende sind. Es ist im Allgemeinen dieselbe Anschauungsweise, wie in der christlichen Glaubenslehre, wenn Schleiermacher die geschichtliche Urbildlichkeit des Erlösers dadurch beweist, dass er von dem Inhalt des christlichen Bewusstseins als der Wirkung auf die Ursache zurückgehend behauptet, das christliche Bewusstsein könnte diesen bestimmten Inhalt nicht haben, wenn er ihm nicht

aus der christlichen Gemeinschaft, welcher jeder Einzelne angehört, zugekommen wäre, und der christlichen Gemeinschaft selbst kann er nur von demjenigen mitgetheilt worden sein, welcher als der Stifter derselben geschichtlich existirte, somit in seiner Person Beides vereinigte, das Urbildliche, das der absolute Inhalt des christlichen Bewusstseins ist, und das Geschichtliche. Auf dieselbe Weise setzt Seneca voraus, dass das Bild der vollkommenen Tugend, das der Philosoph als ideale Anschauung in sich trägt, in seinem Bewusstsein nicht vorhanden sein könnte, wenn nicht die Züge, aus welchen dieses Ideal besteht, in bestimmten Personen auch wirklich existirt hätten. Der Unterschied liegt nur darin, dass die Einheit des Geschichtlichen und Urbildlichen, wie sie das christliche Interesse erfordert, hier nicht schlechthin vorausgesetzt, vielmehr ohne Bedenken zugegeben wird, dass jenes Ideal nur durch Idealisirung des geschichtlich Gegebenen, durch die den Menschen natürliche idealisirende Tendenz zu Stande kommen könne. Da aber auch auf diese Weise das Geschichtliche immer die Grundlage und die Hauptsache bleibt und das Ideal sich nur dadurch bildet, dass auf dem Wege der geschichtlichen Erfahrung immer neue Züge hinzukommen, durch die es vervollständigt und vervollkommnet wird, so wird dadurch von selbst eine Betrachtungsweise begründet, welche den ihr Folgenden von selbst dem Christenthum zuführt und ihn für alles sittlich Edle und Erhabene, das das Christenthum ihm darbietet, ebenso empfänglich machen muss, wie für das, was er sich zuvor schon aus der Geschichte für sein Ideal abstrahirt hat. Wie kann man es sich daher anders denken, als dass, wer einmal ein Ideal der Tugend und Vollkommenheit mit solchen Zügen, wie sie Seneca seinem Weisen beilegt, in sich hat, eben damit dem Christenthum so nahe steht, dass es keines sehr grossen Schrittes mehr bedarf, um sich ganz ihm zuzuwenden?

Es übt nur seine natürliche Anziehungskraft auf ihn aus, wenn er an die Anknüpfungspunkte, die er schon in sich hat, das Neue sich anschliessen lässt, aus den schon gegebenen Prämissen die in ihnen liegende Folgerung zieht, zur Vollendung des Ganzen das noch hinzusetzt, was nur noch zu seiner Ergänzung und Vervollständigung hinzukommen darf. Rechnet Seneca, was Fleury nicht einmal besonders hervorhebt, zur Vollkommenheit seines Weisen namentlich auch diess, dass er das Schwere und Harte nicht nur nicht von sich zurückweist, sondern diess gerade als *quasi delegatum sibi* betrachtet und den Grundsatz ausspricht: *hoc qualecunque est*, *meum est*, so sieht er ja hier wesentlich schon dasselbe vor sich, was der den Willen des Vaters in Allem erfüllende Erlöser des Christenthums nur in einer concreteren und realeren Anschauung in sich darstellt. Hat er somit schon jenen Zug, seiner allgemeinen Ansicht zufolge, nur auf der Grundlage geschichtlicher Anschauungen in sein Ideal aufnehmen können, wie sollte er sich dadurch nicht von selbst zu dem weiteren Schritt hingedrängt sehen, dieselbe geschichtliche Wahrheit auch in den Thatsachen des Christenthums anzuerkennen?

Bleibt man auf diesem Punkte stehen, ohne sogleich weiter gehen zu wollen, so kann man der Auffassung Fleury's eine gewisse innere Berechtigung nicht absprechen. Es lässt sich nicht läugnen, dass uns aus den Schriften Seneca's an so manchen Stellen ein dem Christenthum befreundeter Geist entgegenweht, unwillkürlich dringt sich eine Vergleichung mit dem Christenthum auf, die bei aller Verschiedenheit der Grundanschauung immer auch wieder verwandte Elemente zu erkennen giebt, es bieten sich so vielfache Anknüpfungs- und Berührungspunkte dar, die nur weiter verfolgt werden dürfen, um uns unvermerkt in den tieferen Inhalt und Zusammenhang des christlichen Bewusstseins zu versetzen, so manche Ausdrücke und Sätze lauten

ganz so, wie wenn sie unmittelbar aus christlichem Boden entstanden wären. Allein es darf hier auch die in der Natur der Sache selbst liegende Grenzlinie nicht aus dem Auge gelassen werden. Was nun schon in so klaren Zügen den Charakter und die Farbe des Christenthums an sich zu tragen scheint, ist nicht als eine schon vom Christenthum ausgegangene Wirkung, sondern nur als eine zu ihm erst führende, auf der nächsten Uebergangsstufe stehende Entwickelung anzusehen. Zur Annahme positiv christlicher Elemente bei Seneca haben wir keinen zureichenden Grund. Das Christenthum konnte schon in seiner Nähe existiren und zu seiner Kunde gelangt sein, und doch konnte er sich noch ganz fremd und gleichgültig zu ihm verhalten, wie ja so Viele, selbst einen Tacitus, die ächt römische Verachtung, die sie gegen das Judenthum hegten, auch im Christenthum nichts Anderes sehen liess, als was sie schon im Judenthum zu sehen gewohnt waren. Man kann daher nur auf den Stoicismus selbst zurückgehen, um aus ihm zu erklären, wie auf einer solchen Grundlage eine dem Christenthum verwandtere Denkweise sich bilden konnte. Dazu ist neben dem Platonismus kein anderes System seinem ganzen Charakter nach geeigneter als das stoische, und da zu seiner Eigenthümlichkeit auch diess gehört, dass es in sich selbst verschiedene mehr oder minder aus einander gehende und sich entgegengesetzte Richtungen vereinigt, von welchen bald die, bald die andere die überwiegende ist, so konnte es sich um so leichter nach Maassgabe der verschiedenen Individualitäten zu einer freieren und individuelleren Form modificiren. Ist bei Seneca der lebendige Ausdruck seines Abhängigkeitsgefühls ein charakteristischer Zug seiner religiösen Weltansicht, worauf anders weist uns diess zurück, als auf das Princip des stoischen Moralsystems? In dem höchsten Grundsatze desselben, der Natur gemäss zu leben, in Uebereinstimmung zu sein mit der allgemeinen Weltordnung, die objective Ver-

nunft als das höchste Gesetz und die schlechthin bestimmende Norm anzuerkennen, ist das Bewusstsein einer Abhängigkeit ausgesprochen, die einen um so concreteren und lebendigeren Ausdruck erhält, je mehr die höchste, Alles bedingende Ursächlichkeit selbst als eine intelligente und persönliche gedacht wird. Dass ferner ein System, das eine so streng sittliche Richtung hat, wie das stoische, das die Glückseligkeit des Menschen nur in den inneren, von allen äusseren Gütern unabhängigen Werth der Tugend setzt und mit so grossem Nachdruck auf das fortgehende Streben nach sittlicher Vollkommenheit dringt, den Blick des Menschen auch in sein Inneres richtet, um ihm seine Fehler und Mängel, die Schwäche und Endlichkeit seiner Natur, die Abhängigkeit des Geistes von dem ihn beschwerenden Leib zum Bewusstsein zu bringen und es ihm nahe zu legen, wie sehr er stets sowohl der Wachsamkeit auf sich selbst, als auch der verzeihenden Nachsicht und der billigen Beurtheilung bedarf, ist gleichfalls nichts, was sich nicht sehr natürlich aus dem Charakter und der Tendenz eines solchen Systems begreifen lässt. Am meisten trifft Seneca auf dem praktischen Gebiete des socialen Lebens mit den Grundsätzen und Vorschriften zusammen, die sich aus der universellen Weltansicht des Christenthums über das Verhalten des Menschen zu den Mitmenschen ergeben, aber gerade hier liegt auch der Zusammenhang, in welchem diess mit den ursprünglichen Principien des Systems steht, sehr klar vor Augen. Kein anderes System der alten Philosophie hat dem Universalismus des Christenthums so kräftig vorgearbeitet, wie der Stoicismus. Nach der Lehre desselben ist ja der Trieb nach Gemeinschaft so unmittelbar mit der Vernunft selbst gegeben, dass, so gewiss die Vernunft in allen vernünftigen Wesen eine und dieselbe ist und alles Verwandte sich anzieht, so gewiss auch alle Menschen durch dasselbe Band der Gemeinschaft mit einander verbunden

sind und das Bewusstsein derselben zur bestimmenden Norm ihres gegenseitigen Verhaltens machen müssen. Was der Universalismus des Christenthums ist, als die Aufhebung aller die Menschen in ihren höchsten Angelegenheiten von einander trennenden Unterschiede und Schranken, war in seiner Weise auch schon der über alle Verschiedenheit der Nationalitäten hinwegsehende, alle vernünftige Wesen als Glieder eines und desselben organischen Ganzen, als Genossen Eines Staates betrachtende Kosmopolitismus der Stoiker [1]). Weniger scheinen die Vorstellungen Seneca's von einem künftigen seligen Leben schon bei den älteren Stoikern ebenso ausgebildet gewesen zu sein, hier aber konnte sich sehr leicht die platonische Lehre von einem die Seele von der Bürde des Leibes befreienden und sie in die lichten Regionen der übersinnlichen Welt versetzenden Tode an den überhaupt eklektischen Stoicismus Seneca's anschliessen. Dagegen liessen auch schon die älteren Stoiker die Welt durch ein grosses, am Ende des Weltlaufs ausbrechendes Feuer auf ähnliche Weise untergehen, wie diess nach dem christlichen Glauben geschehen soll.

Da Seneca ein erklärter Anhänger der stoischen Philosophie war, so kann man zunächst nur auf die Principien derselben und die durch sie bestimmte Geistesrichtung zurückgehen, um zu erklären, warum er in so Manchem mit den Lehren und Grundsätzen des Christenthums mehr oder minder zusammentrifft. Es ist nur eine weitere Entwickelung der schon in dem stoischen Systeme enthaltenen Elemente oder liegt wenigstens nicht ausserhalb seines Gesichtskreises, was sich bei Seneca dem Christenthum Analoges findet. Besteht nun diess wesentlich darin, dass das Gefühl der Abhängigkeit von Gott und der göttlichen Welt-

---

1) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen. 3, 1. S. 171 f., besonders die aus den Schriften Epiktet's und Marc Aurel's angeführten Stellen.

ordnung lebendiger und inniger, die Forderung der sittlichen Selbsterkenntniss ernster und reiner, die Grundsätze über das Verhalten der Menschen zu einander milder und humaner und der Idee einer allgemeinen Verwandtschaft und Verbrüderung entsprechender geworden sind und der Glaube an ein künftiges Leben sich zu einer freudigeren Hoffnung belebt hat, wie kann man sich wundern, dass auch schon die heidnische Menschheit in demselben Verhältniss, in welchem sie schon für sich in ihrer geistigen und sittlichen Entwickelung fortgeschritten ist, sich mehr und mehr dem Christenthum genähert hat? Ist überhaupt die menschliche Natur auf eine nach bestimmten inneren Gesetzen fortschreitende Entwickelung angelegt, wohin anders führen die Wege und Richtungen, die sich in dieser Beziehung verfolgen lassen, als zu dem Punkte, auf welchem durch das Christenthum zur geschichtlichen Wahrheit geworden ist, was zuvor theils nur eine dunkel geahnte Idee war, theils nur in schwachen Anfängen erstrebt werden konnte? Von diesem Gesichtspunkte aus giebt es keine wichtigere Epoche in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit, als den gleichzeitig mit dem Ursprunge des Christenthums im römischen Staate erfolgenden Uebergang aus der Republik zur Alleinherrschaft. Nicht ohne guten Grund haben schon tiefer blickende christliche Apologeten, wie der Bischof Melito von Sardes in seiner um das Jahr 170 an den Kaiser Marc-Aurel gerichteten Apologie die Regierung des Kaisers Augustus in ihrem Zusammentreffen mit dem Christenthum als eine geschichtliche Erscheinung betrachtet, in welcher auch von dieser Seite wie im geheimen Bunde mit dem Christenthum in der römischen Welt der Menschheit ein neuer Tag des Heils und Segens aufging [1]). Ist

1) Vgl. das Christenthum und die christliche Kirche in den drei ersten Jahrh. S. 2 u. 359.

nach christlicher Anschauung die absolute Monarchie Gottes das Urbild für jedes auf Unterordnung und Abhängigkeit beruhende menschliche Lebensverhältniss, so kann man in der Monarchie des römischen Kaiserthums nur das vollkommenste irdische Nachbild der göttlichen erblicken, die Form des Regiments, die die weltliche Grundlage der auf ihr sich erbauenden christlichen Weltordnung sein sollte, sofern in keiner Form so sehr wie in der monarchischen das allgemeine Abhängigkeitsverhältniss, in welchem der Mensch zu Gott steht, zu seiner realen Erscheinung kommt. Je strenger die monarchische Form des Regiments ist, um so unbedingter müssen sich die unter ihr Stehenden ihrer Abhängigkeit sich bewusst werden, und je allgemeiner diese ist, um so weniger kann sie als eine bloss zufällige und willkürliche erscheinen. So gross die Gräuel sind, mit welchen die gleichsam noch von den ersten Zügen aus dem Taumelkelch ihrer Macht berauschten Nachfolger August's, beinahe alle Kaiser des ersten Jahrhunderts, die Blätter der Geschichte angefüllt haben, bis endlich der Wahnsinn der Kaiserherrschaft, wie man diese Periode treffend nannte, verrauscht war und an ihre Stelle die nüchterne und besonnene Regierung der folgenden Herrscher trat, so kann man sich auf dem Standpunkte der theologischen Betrachtung nur in dem Gedanken mit dieser Periode aussöhnen, dass vor Allem erst der alte Trotz und Stolz des Römersinnes gebrochen werden musste, wenn überhaupt die Menschheit es lernen sollte, in demüthiger Unterwerfung und schweigendem Gehorsam der höheren über sie gebietenden Macht sich zu fügen. Je lebhafter der auf Allen liegende Druck der Herrschaft und Gewalt empfunden wurde, um so mehr kam man zur Einsicht darüber, welches Bedürfniss für den Menschen, im Bewusstsein seiner Abhängigkeit, Schonung und Nachsicht ist, dass es kein höheres und schätzenswertheres Gut geben kann, als die Gewissheit, bei den Höhe-

ren, unter welchen man steht, auf Gnade und Erbarmung hoffen zu dürfen. Wie die Anerkennung dieses Bedürfnisses unter den Erfahrungen der Kaiserherrschaft dem menschlichen Gemüth sich aufdrang und geltend machte, zeigt sich nirgends schöner und anschaulicher, als in den Abhandlungen Seneca's *de clementia*, in welchen der Erzieher und Lehrer des kaiserlichen Herrschers demselben nichts dringender an das Herz zu legen weiss als Milde und Gnade und seine Ermahnungen so motivirt, dass sich in dem Verhältniss zwischen dem menschlichen Herrscher und dem von ihm Beherrschten von selbst das höhere zwischen Gott und den Menschen abspiegelt und vor Augen stellt. Welchen Einfluss musste ferner die neue Form der Herrschaft, die Alles auf gleiche Weise dem Einen Herrscher unterwarf, alle Völker des weiten Reichs unter denselben Gesetzen und Einrichtungen vereinigte und alle aristokratischen Vorzüge nur so weit bestehen liess, als sie der Wille des Einen Herrschers bestehen lassen wollte, auf die Ansicht von dem Verhältniss der Menschen zu einander haben, um Alles, was die Einen von den Andern trennte, als werthlos und gleichgültig erscheinen zu lassen und durch die Gleichheit der äusseren Verhältnisse die Ueberzeugung zu befestigen, wie unwesentlich alle äusseren Unterschiede sind, wie Alle durch die gleiche, Allen gemeinsame Natur und durch Alles, was Menschen mit einander verbinden kann, sich in eine so nahe Beziehung zu einander gesetzt sehen müssen? Je grösser die Kluft zwischen dem Einen und allen Anderen ist, um so enger und inniger ist das Band, das diese mit einander verknüpft. Indem aber das, was den Einen so hoch über alle Anderen stellte, nur dadurch sein absolutes Vorrecht geworden ist, dass er den zuvor Allen gemeinsamen und von Allen auf gleiche Weise getheilten Besitz Aller an sich riss und sich ausschliesslich vorbehielt, ist eben dadurch überhaupt die ganze Lebensanschauung eine wesentlich an-

dere geworden. Was den Uebergang von der Republik zur Monarchie zu einem so merkwürdigen Wendepunkte macht, ist die völlig veränderte Stellung der Einzelnen zum Staat. Das politische Leben, das so lange die grosse Masse bewegte und jeden Hervorragenden die höchste Aufgabe seines Strebens und die Befriedigung seiner theuersten Interessen in der Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten finden liess, hatte seine Bedeutung verloren, sobald die ganze Regierung des Staates in den Händen eines Einzigen ruhte. Dadurch erfolgte ein allgemeiner Umschwung des Geistes aus der äusseren Welt in die innere. Da das Politische keinen Reiz mehr hatte, sogar durch Gefahren zurückschreckte, so zog man sich in sich selbst zurück, der Geist wurde nüchterner und besonnener, die Sitte und Lebensweise eingezogener, häuslicher, sittlich ernster; statt, wie zuvor, nur mit dem Oeffentlichen, beschäftigte man sich jetzt mit dem Eigenen und Persönlichen und richtete seine Gedanken auf den inneren Menschen, seine sittliche Lebensaufgabe, die Grundsätze, Maximen und Regeln des Verhaltens in den verschiedenen Lebensverhältnissen. Wenn auch diese Veränderung erst allmählig und, wie sich von selbst versteht, nicht bei der grossen Masse des Volkes, sondern nur bei den Gebildeteren und Verständigen eintrat, so war sie doch die natürliche Folge des allgemeinen Umschwungs der Zeitverhältnisse [1]). In einer solchen Zeit war

---

1) Es ist derselbe Umschwung, von welchem auch Tacitus in einer bemerkenswerthen Stelle seiner Annalen, 3, 52 f. spricht. Als im Senat auf den Antrag der Aedilen die Frage zur Sprache gekommen war, wie dem maasslos verschwendenden, alle Gesetze überschreitenden Luxus zu steuern sei, lässt Tacitus den Tiberius eine sehr wohlerwogene Rede im Senat darüber halten, dass das Uebel eine Höhe erreicht habe, gegen welche Maassregeln, wie die vorgeschlagenen, nicht mehr in Betracht kommen können. Er, als Fürst, habe genug damit zu thun, dass es Italien und Rom nur nicht an den nöthigen Subsistenzmitteln fehle, das Uebrige könne er nicht auch auf sich nehmen, man könne es nur

es ganz in der Ordnung, dass eine Philosophie, wie die stoische, mit ihrer praktischen Tendenz, ihren trefflichen Ermahnungen zum kräftigen Widerstande gegen die Uebel der Zeit und zur ergebenen Unterwerfung unter die Geschicke des Weltlaufes die ernster gestimmten Gemüther am meisten für sich gewann. Was die stoische Philosophie längst dem Weisen vorschrieb, dass er nur nach Beschaffenheit der Umstände seine Thätigkeit den Staatsgeschäften zu widmen habe, demnach nicht, wenn der Staat zu verdorben sei, als dass ihm aufgeholfen werden könnte, die Schlechten sich so vorgedrängt haben, dass er mit allen seinen Bemühungen doch nichts nützen könne, fand von selbst seine praktische Anwendung auf Zeiten, wie die damaligen waren. In einem solchen Falle that der Weise, wie Seneca

---

sich selbst überlassen: *reliquis intra animum medendum est: nos pudor, pauperes necessitas, divites satias in melius mutet.* Daran knüpft Tacitus folgende weitere Bemerkungen: der *luxus mensae*, welcher in den hundert Jahren seit der Schlacht bei Actium bis auf Galba mit der grössten Geldverschwendung herrschte, habe allmählig nachgelassen. Die reichen berühmten Familien seien durch ihren grossthuenden Aufwand in Verfall gerathen. Nachdem der Mord zu wüthen begann und die Grösse des Ansehens zum Verderben gereichte, seien die Uebrigen vernünftiger geworden. Auch haben die aus den Provinzen Eingewanderten und in den Senat Aufgenommenen ihre häusliche Sparsamkeit mitgebracht und bewahrt. Vorzüglich aber sei die strengere Sitte durch den selbst alterthümlich lebenden Vespasian eingeführt worden. Dem Fürsten sei man nachgefolgt und die Liebe der Nacheiferung sei stärker gewesen als die Furcht vor den Strafen der Gesetze. *Nisi forte rebus cunctis inest quidam velut orbis* (vgl. oben Heft 2, S. 245 f.), *ut quemadmodum temporum vices, ita morum vertantur: nec omnia apud priores meliora, sed nostra quoque aetas multa laudis et artium, imitanda posteris, tulit.* So wurde man, nachdem der alte, in dem Schwindel der Weltherrschaft sich über alle Schranken erhebende Römergeist zuletzt in maassloser Verschwendung und Genusssucht seine Kraft erschöpft hatte, auch nach dieser Seite hin nüchterner und besonnener, bürgerlicher und häuslicher, in sich gekehrter und sittlicher, und es war auch diess gleichzeitig mit dem sich in der Welt verbreitenden und befestigenden Christenthum schon der Uebergang zu der christlichen Civilisation.

in der Abhandlung *de otio sapientis* ausführt und als übereinstimmend mit stoischen Grundsätzen nachweist, am besten, sich in sich still zurückzuziehen und sich selbst zu leben. Er ist auch so nicht unthätig und gleichgültig gegen das Heil der Welt, sondern von den beiden Republiken, die er im Geiste vor sich hat, von welchen die eine gross und wahrhaft eine *res publica* ist, welche, Götter und Menschen umfassend, nicht auf diesen oder jenen Winkel beschränkt ist, sondern so weit reicht als die Sonne, die andere aber nur die durch das Loos der Geburt uns angewiesene ist, ist es jetzt die erstere, in die er sich zurückzieht, um ihr zu dienen und sein Nachdenken darauf zu richten, was Tugend sei, und ob es nur Eine gebe oder mehrere, ob Natur oder Wissenschaft den Menschen tugendhaft mache, ob Gott sitzend sein Werk betrachte oder thätig in dasselbe eingreife, ob er es von aussen umschwebe oder dem Ganzen inwohne, ob die Welt unvergänglich oder unter das Zufällige und Zeitliche zu rechnen sei: wenn das höchste Gut darin bestehe, naturgemäss zu leben, so habe uns die Natur für das Eine wie für das Andere geboren, sowohl für die Contemplation als für die Action. Als die Frucht einer solchen, durch die Zeitverhältnisse gebotenen und empfohlenen Zurückgezogenheit und stillen Einkehr in sich selbst, die Betrachtungen des in sich zurückgehenden, sittlich-religiösen Bewusstseins, ist mit Recht auch alles dasjenige anzusehen, was Seneca in seinen Schriften dem Christenthum Verwandtes und Befreundetes niedergelegt hat.

Aber warum, ist hier noch zu fragen, bedarf es überhaupt einer so ernstlichen Untersuchung und Erörterung, um zu erklären, wie Seneca, auch ohne schon selbst das Christenthum zu kennen und zu ihm bekehrt zu sein, in seinen Schriften so viele christlich lautende Gedanken und Grundsätze aussprechen konnte. Ist denn alles dasjenige, was in solchen Stellen mit dem Christenthum übereinstimmt,

im Christenthum selbst so übervernünftig und übernatürlich, dass es aus keiner anderen Quelle, als der unmittelbarsten göttlichen Offenbarung abgeleitet werden könnte? Diess ist freilich die Ansicht aller Derer, die sich Seneca wegen des Inhalts so vieler Stellen seiner Schriften nur als Christen und Vertrauten des Apostels Paulus denken können, auch die genannten französischen Gelehrten haben keine andere Vorstellung. Hat aber das Christenthum neben dem Positiven, das den Charakter der Offenbarung an sich trägt, unläugbar auch einen rein vernünftigen, der Vernunft von selbst einleuchtenden Inhalt, welchen das vernünftige Denken auch zuvor schon sich klar gemacht und das gemeinsame Bewusstsein in sich aufgenommen hat, einen solchen, welcher in jedem Falle nur ausgesprochen und in klarer, populärer, allgemein verständlicher Form dargelegt werden durfte, um allgemein als eine nothwendige, über jeden Widerspruch erhabene Wahrheit anerkannt zu werden, wie kann man sich wundern, dass auch schon vor dem Christenthum und unabhängig von ihm denkende Geister so Vieles, was uns das Christenthum, sei es auch besser und bestimmter und in anderem Zusammenhang, in der Hauptsache aber auf dieselbe Weise gelehrt, gedacht und gesagt haben? Diess ist so klar, dass es keines weiteren Beweises bedarf und nur von Solchen geläugnet werden kann, die sich das Christenthum nur als das orthodoxe Dogma in seiner schroffsten kirchlichen Form als den Gegensatz gegen alles Natürliche und Vernünftige, als eine alle heidnische Weisheit und Tugend schlechthin verwerfende und verdammende Lehre zu denken gewohnt sind. Auf andere Wahrheiten aber als solche, auf welche auch schon die natürliche Vernunft des denkenden Menschen kommen kann, erstreckt sich die Vergleichung zwischen Seneca und dem Christenthum nicht. Wenn wir daher in Seneca keinen gläubigen Christen, sondern nur einen stoischen Philosophen sehen

können, so bleibt doch auch so Alles, was in seinen Schriften das christliche Bewusstsein anspricht, nicht minder wahr und bedeutungsvoll, keines der geringsten Zeugnisse zur Anerkennung des nahen Verwandtschaftsverhältnisses, in welchem das Christenthum in der denkenden Vernunft des natürlichen Menschen auch mit der heidnischen Welt steht.

Dritter Abschnitt.

Die Briefe des Apostel Paulus und Seneca's.

Bei einer so klar vor Augen liegenden und doch noch in die beste Zeit der alten Kirche gehörenden Fälschung sieht man sich um so mehr veranlasst, den Inhalt des angeblichen Briefwechsels selbst noch darauf anzusehen, welche leitende Gedanken ihm zu Grunde liegen.

Man sollte denken, wenn das Verhältniss zwischen Seneca und dem Apostel Paulus ein so unmittelbares, ganz der Wirklichkeit des Lebens angehörendes war, werde es auch nicht an dem frischesten Stoffe der Unterredung gefehlt haben. Allein, wie wir freilich uns den Apostel nicht ohne seine in unserem Kanon befindlichen Briefe denken können, ihn mit denselben so gut wie identificiren, so verräth der falsche Briefsteller schon dadurch, dass er sogleich im Vordergrund der Scene Briefe des Apostels erscheinen lässt, wie sehr er sich in der Sphäre der blossen Vorstellung bewegt. Seneca schreibt im ersten Briefe dem Apostel, er habe sich in den Sallustianischen Gärten mit seinem Freunde Lucilius über Schriften [1]) unterredet, deren Anblick einige andere Anhänger des Apostels herbeizog. Als sie mehrere der von dem Apostel an eine Gemeinde oder die Hauptstadt einer Provinz gerichteten Briefe gelesen haben, seien sie durch die in ihnen enthaltene treffliche

1) *Apographis* ist nach dem durch Fleury berichtigten Texte zu lesen, nicht *apocryphis*.

Ermahnung zu einem moralischen Leben (an das Moralische muss freilich Seneca zuerst denken) sehr erquickt werden. *Quos sensus non puto ex te dictos, sed per te; certe aliquando ex te et per te. Tanta enim majestas earum est rerum tantaque generositate clarent, ut vix suffecturas putem aetates hominum, quibus institui perficique possint.* Darauf antwortet der Apostel sehr verbindlich, er schätzt sich glücklich, dass seine Briefe bei einem Manne, wie Seneca, eine so gute Aufnahme gefunden haben. Seneca würde als *censor*, *sophista*, *magister tanti principis omnium*, sich nicht so äussern, wenn er nicht die Wahrheit sagte. Der Inhalt der vier folgenden Briefe ist sehr unbedeutend. Seneca will die Briefe des Apostels auch dem Kaiser vorlesen und klagt über die Zurückhaltung des Apostels. Ziehe er sich deswegen zurück, um den Unwillen des Kaisers nicht darüber zu erregen, dass er von der alten Secte abgefallen sei und Andere bekehre, so solle er ihn davon überzeugen, dass es mit gutem Grunde, nicht aus Leichtsinn (2. Cor. 1, 17) geschehen sei. Mit Feder und Tinte (*arundine et atramento*, *quorum altera res notat et designat aliquid, altera evidenter ostendit* (vielleicht Anspielung auf 2 Cor. 3, 3), will der Apostel sich nicht aussprechen, sein Grundsatz ist, Alles in Ehren zu halten und durch Geduld und Nachsicht die Gegner zu besiegen (Ep. 6.). Im siebenten Brief bezeugt Seneca auf's Neue, welchen guten Eindruck die Briefe des Apostels an die Galater und Corinther auf ihn gemacht haben, und es ist sein Vorsatz, mit der göttlichen Liebe ihnen gemäss zu leben. Der heilige Geist sei es, welcher so erhabene Gedanken in ihm ausdrücke, zu bedauern sei nur, dass der Grösse derselben der *cultus sermonis* nicht entspreche. Um dem Bruder nichts vorzuenthalten, theilt ihm Seneca noch mit, dass auch der Kaiser durch den Eindruck seiner Briefe, als er gelesen, wie die göttliche Kraft in ihm zu wirken angefangen habe, zu der

Aeusserung veranlasst worden sei, er müsse sich wundern, wie Einer, der nicht auf gesetzliche Weise unterrichtet worden sei (*non legitime imbutus*), solche Gedanken haben könne. Darauf habe er erwiedert, die Götter pflegen durch den Mund der Unschuldigen zu reden, nicht derer, die ihr gelehrtes Wissen missbrauchen können, wofür er sich auf das Beispiel des Vatinius berufen, welchem als einem schlichten Bäuerlein zwei Männer in der Gegend von Reate erschienen seien, die nachher als Pollux und Castor erkannt wurden. Er scheint gehörig instruirt zu sein (*satis instructus*). Im folgenden achten Briefe warnt der Apostel den Seneca vor solchen Mittheilungen, damit er sich nicht die *offensa dominae* zuziehe, wie diess aber zu verstehen ist, ist völlig unklar. Auch der neunte Brief giebt darüber keinen weiteren Aufschluss, bemerkenswerth ist hier nur, was Seneca am Schlusse bemerkt, er habe dem Paulus ein Buch *de verborum copia* geschickt. Welcher Art war wohl dieses Buch? Da der Briefschreiber den Seneca wiederholt die Mangelhaftigkeit der Darstellung des Apostels beklagen lässt, so ist der natürlichste Gedanke, es sei ein Buch gemeint, das diesem Bedürfniss abhelfen und dem Apostel durch eine Auswahl von Ausdrücken und Redensarten Gelegenheit zur Verbesserung seines Stils geben sollte. Dagegen stützt Fleury auf diesen Titel die schon erwähnte Hypothese einer doppelten Fälschung dieses Briefes. Es giebt nämlich eine kleine, gewöhnlich den Schriften Seneca's angehängte Abhandlung *de quatuor virtutibus*, die vier Cardinaltugenden, deren Verfasser, wie wir aus Isidor von Sevilla wissen, der spanische Bischof Martinus von Braga um das Jahr 583 war. Als ein Auszug aus den Schriften Seneca's wurde sie Seneca selbst zugeschrieben und auch *de formula honestae vitae* oder *de verborum copia* betitelt. Fleury vermuthet nun, die *Formula honestae vitae* habe 1) die Schrift *de quatuor virtutibus* in sich begriffen, 2) eine andere Sammlung von mehr allgemeinen Sentenzen für den

praktischen Gebrauch. Von dieser letztern Sammlung kennen wir zwei Redactionen, welche die zweite Section der *formula honestae vitae* bildeten: *l'une intitulée de moribus* (gleichfalls ein Anhang zu den Schriften Seneca's) *compilation de maximes sentencieuses recueillies sans ordre et transcrits par l'écrivain à ce qu'il semble, selon et à mesure qu'il les avait rencontrées dans ces lectures; l'autre, compilation à peu près identique toutefois un peu plus considerable et coordonnée suivant l'ordre alphabetique, connue sous le nom de Proverbia.* Wie dieser letztere Titel ohne Anstand für eine Sammlung von Sentenzen passe, die sich auf die vier Cardinaltugenden bezogen, so haben die Abschreiber ihn auch zum Titel der erstern Schrift machen und die ganze Sammlung zusammen *Copia proverbiorum* nennen können, welchen Titel sodann in der Folge eine unwissende Hand in den sinnlosen: *Copia* oder *de copia verborum* verwandelt habe [1]). Diese verschiedenen Metamorphosen, die der Verfasser des Briefwechsels schon voraussetze, erfordern zwischen der Entstehung des letztern und dem Datum der Schrift des Bischofs Martinus einen langen Zeitraum und der sinnlose Titel *de copia verborum* mahne so stark an die Barbarei des Mittelalters, dass die Briefe nicht vor dem neunten oder zehnten Jahrhundert entstanden sein können. Diese Hypothese, deren Werth bei Fleury nur darin zu bestehen scheint, die Tradition von der Freundschaft Seneca's mit dem Apostel auf kein so schlechtes Machwerk gründen zu müssen, wie die noch vorhandenen Briefe sind, hat jedoch nichts Einleuchtendes. Es ist an sich schon nicht wahrscheinlich, dass der ursprüngliche Titel durch die Vermittelung des Wortes *Proverbia* zuletzt in das Sinnlose *copia verborum* überging. Weit einfacher ist die Sache so zu denken: Man hatte kleine Schriften moralischen Inhalts unter verschiedenen Titeln,

1) O. a. O. Bd. 2. S. 271 f.

wie *de moribus*, *de quatuor virtutibus* u. s. w. Wegen der Verwandtschaft des Inhalts hielt man sie für seneca'sche Schriften, da man sie aber in der Reihe der bekannten Schriften Seneca's nicht vorfand, so kann man sehr natürlich auf den Gedanken, ob sie nicht die in dem Briefwechsel genannte Schrift *de copia verborum* seien, welche ja sonst auch nicht existiren würde, wenn man sie nicht unter jenen Titeln hätte. So kam zu den letzten auch noch der Titel *de copia verborum* hinzu, ohne dass man sich weiter Rechenschaft darüber gab, ob er zu dem moralischen Inhalt jener Schriften passe oder nicht. Es kann demnach auch bei dieser Erklärung gar nicht befremden, dass in so vielen Handschriften die *copia verborum* und der Briefwechsel neben einander stehen, und man hat durchaus keinen Grund zu der Annahme, dass jener Titel nicht ursprünglich den Sinn hatte, welcher nach dem Zusammenhang dieser Briefe am nächsten liegt.

Die beiden folgenden Briefe, 10 und 11, beschäftigen sich mit einem höchst lächerlichen Briefceremoniel. So oft er, schreibt Paulus dem Seneca, in der Aufschrift der Briefe seinen Namen unmittelbar mit dem Seneca's zusammenstelle [1]), begehe er eine ihn drückende Inconsequenz. Da er den Grundsatz habe, Allen Alles zu sein, so müsse er auch gegen die Person Seneca's das beobachten, was das römische Gesetz dem Senat als einen Ehrenvorzug einräume, dass nämlich der, der an einen Senator schreibt, seinen Namen erst an das Ende des Briefs setzt. Es wäre ja nur Mangel an Sitte und Schicklichkeit, wenn er nicht thun würde, was nur von seiner Willkür abhänge. Dagegen protestirt Seneca mit der Versicherung, es könne ihm ja

1) Die Lesart ist hier sehr unsicher. Fleury liest nach den Handschriften: *Paulus Senecae salutem. Quoties tibi scribo et nomen meum tibi subsecundo;* Haase in der Ausg. der Werke Seneca's, Leipz. 1853. Vol. III. S. 479: *Senecae Paulus salutum. Quotiens tibi scribo et nomen meum tibi suprascribo.*

nur zur Ehre gereichen, wenn er mit einem so grossen und so erwählten Manne in so enger Verbindung stehe. Warum es denn ihn, da der Apostel der Scheitel und Gipfel aller, auch der höchsten Berge sei, nicht freuen solle, ihn so nahe zu sehen, dass man ihn für sein zweites Ich halte? Der Apostel möge es daher seiner nicht unwürdig erachten, sich gleich im Eingang der Briefe zu nennen, damit er nicht gleichsam sein Spiel mit ihm zu treiben scheine, der Apostel wisse sich ja als römischen Bürger. Denn, sagt Seneca, *qui meus apud te locus, tuus, qui tuus, velim ut meus*. Wo der Eine ist, soll auch der Andere sein, beide mit und in einander. Ein Schriftsteller, wie der Verfasser dieser Briefe, der sich seinen Stoff nur mit Mühe verschaffen konnte, liess natürlich auch das römische Bürgerrecht des Apostels nicht unerwähnt, aber dann durfte auch die Senatorenwürde Seneca's und der ihr gebührende Respect nicht verschwiegen werden, welchen der Allen Alles seiende Apostel um so williger anerkennen konnte. Ob aber wirklich schon das römische Gesetz den submissesten Diener des neuern Briefstils kannte, oder erst der christliche Verfasser seinen Apostel so modernisirte, muss hier dahingestellt bleiben.

In den drei übrigen Briefen, 12—14, tritt auch wieder die Gedankenarmuth des Briefstellers recht klar hervor. Er greift jetzt zum Bekanntesten aus der Geschichte Nero's, zur grossen Feuersbrunst und bedauert, dass die Christen so unschuldig verfolgt und von dem Volk für die Urheber von Allem, was der Stadt Schlimmes widerfährt, gehalten werden. Aber wir wollen es, sagt Seneca, alles Christliche schon ganz mit den Christen theilend, standhaft ertragen bis an's Ende. Jede Zeit habe ihren Dränger gehabt. Jedermann wisse, wer der Urheber des Brandes sei, Christen und Juden werden als Anstifter desselben bestraft. Jenem Tyrannen, wer er auch sei, dessen Lust das Henken, dessen Hülle die Lüge ist, sei seine Zeit bestimmt,

wie der Beste für Viele sich aufopfere, so werde dieser Verfluchte für Alle brennen. Zum Schluss benachrichtigt Seneca noch den Apostel, dass 132 Häuser, vier *insulae*, in sechs Tagen verbrannt seien, wobei der Verfasser, wenn man seine Angaben mit der des Tacitus *Ann.* 15, 41 vergleicht, über den Umfang des Brandes nicht sehr genau unterrichtet gewesen zu sein scheint. Ohne dass darauf eine Antwort von Seiten des Apostels folgt, kommt Seneca im vorletzten Briefe noch einmal auf die Darstellung und den Stil des Apostels. Ein so erhabener Inhalt, wie der seiner Briefe, sollte, wenn auch nicht durch Worte geschmückt, doch anständig ausgestattet sein, und es sei nicht zu befürchten, dass diess eine weibische Verweichlichung zur Folge habe. *Certe mihi concedas velim latinitati morem gerere, honestis vocibus speciem adhibere, ut generosi muneris concessio digne a te possit expediri.* Zum Schlusse des Briefwechsels spricht der Apostel noch seine frohe Zuversicht aus in Betreff des in Seneca wie in einen fruchtbaren Boden niedergelegten Samens des göttlichen Worts. Er solle die Gewohnheiten der Heiden und Israeliten meiden und sich als neuen Lehrer dadurch zeigen, dass die Lehre Christi von keiner Rhetorik angefochten werde. Die beinahe schon erlangte Weisheit solle er dem zeitlichen König, seinen Hausgenossen und treuen Freunden an's Herz legen, freilich werden auf die Meisten Ermahnungen wenig Eindruck machen, durch welche das Wort Gottes als Lebenselement einen neuen unvergänglichen Menschen erzeuge und der von hier zu Gott eilenden Seele ihre Beständigkeit verleihe.

Die rein fingirte Situation dieser Briefe liegt in ihrem ganzen Inhalt klar vor Augen. Hätten die beiden Freunde sich nichts Besseres zu sagen gewusst, als diese Briefe sie sagen lassen, so könnte man sich auch nicht einmal die Möglichkeit denken, dass sie überhaupt von einander

angezogen wurden. So unbedeutend aber der Inhalt ist, so ist doch die Anlage ganz dieselbe, wie in so vielen anderen pseudonymen Schriften dieser Art, die sich von unsern Briefen nur dadurch unterscheiden, dass die Idee ihre Conception besser ausgeführt und geschichtlich motivirt ist. Den Hauptinhalt bildet immer ein auch sonst bekannter, aus irgend einer meist leicht nachweisbaren Quelle genommener Stoff, welchem eine so viel möglich concrete, aber gewöhnlich nur von der Gedankenarmuth des Verfassers zeugende Einkleidung gegeben wird. Dass aber die Verfasser solcher Schriften auch durch die Bedeutungslosigkeit ihres Inhalts sich nicht zurückschrecken liessen, immer wieder denselben Weg der literarischen Fiction zu betreten, beweist nur, wie sehr es zum Charakter und Bedürfniss jener Zeiten gehörte, die im Bewusstsein der Zeit angeregten Ideen in dieser Form der Darstellung zu objectiviren. Das scheinbar Geschichtliche gilt im Grunde den Verfassern selbst als die blos zufällige Form der Darstellung, die Hauptsache ist der Gedanke, welcher deutlich zur Anschauung gebracht werden soll. Es kommt somit auch hier nicht darauf an, ob Paulus und Seneca wirklich solche Briefe mit einander gewechselt haben, ihr angeblicher Briefwechsel soll nur der concrete Ausdruck des Verhältnisses sein, in welchem wir uns Beide zu einander denken müssen, wenn wir uns die aus ihren Schriften entgegentrende Geistesverwandtschaft zu einem persönlichen Bilde gestalten. Ob die Verfasser selbst sich dieses geistigen Processes bewusst waren oder nicht, ändert an der Sache selbst nichts; was freilich bei Schriften, deren Fälschung so offen vor Augen liegt, wie hier, nur mit Bewusstsein und Absicht geschehen konnte, kann auch wieder unwillkürlich und unbewusst geschehen sein, wie sich überhaupt auf diesem geistigen Gebiete sehr verschiedene Stufen und Uebergangsformen denken lassen.

XVI.

Ueber Muhammed, sein Leben und seine Lehre,

von

Prof. Dr. **Ernst Meier**
in Tübingen.

Nicht leicht ist eine grosse, welthistorische Persönlichkeit so lange und so tief verkannt worden, als der arabische Prophet, den die Christen seit Jahrhunderten mit dem Namen eines Betrügers und eines Lügenpropheten gebrandmarkt haben. Diese Zeit des blinden Hasses und der unklaren, fanatischen Verurtheilung ist im Allgemeinen zwar jetzt vorüber. Es hat sich längst eine freiere, rein geschichtliche Auffassung Muhammed's Bahn gebrochen; aber erst unserm Jahrhundert, und zwar der neuesten Zeit war es vorbehalten, die äusserlich beglaubigten Thatsachen im Leben dieses Religionsstifters kritisch festzustellen, den letzten Rest aller Märchen und Dichtungen, mit denen der fromme Glaube und Aberglaube sein Leben so reichlich ausgeschmückt hat, zu entfernen und so seine wahrhaft menschliche Persönlichkeit, sein geschichtliches Werden und Wirken uns wieder zur Anschauung zu bringen [1]). Allein es

1) Vergl. Weil, Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre. Stuttgart, 1843. (Eine gründlich gediegene, epochemachende Arbeit; nur der Ansicht des verehrten Verfassers über Muhammed's Prophetenthum kann ich nicht beistimmen.). *Sprenger*, *The life of Mohammad. Allahabad*, 1851. *I.*

fehlt viel, dass diese schwierige Aufgabe bereits vollständig und befriedigend gelöst worden wäre.

Insbesondere ist die Totalauffassung Muhammed's, die Würdigung seines prophetischen Wesens, seines Charakters, seiner Lehre noch eine sehr ungenügende, einseitige, die das innere Leben und Weben einer religiösen Begeisterung nicht begriffen hat. Anstatt den Genius in seiner Tiefe und Schöpferkraft anzuerkennen, lässt man den Muhammed bloss die schönsten Lehren des alten und neuen Testamentes unter die Araber verpflanzen, und was sein Prophetenthum betrifft, so wird uns die Wahl gelassen, ihn entweder für einen „mit Absicht Täuschenden" oder für einen „Getäuschten" zu halten.

Dabei wird noch ein grosses Gewicht darauf gelegt, dass er in der Jugend an der Epilepsie gelitten, und es wird vermuthet, dass seine angeblichen Offenbarungen meist mit derartigen Anfällen verbunden gewesen seien. Daher will man sich jene Selbsttäuschung einer göttlichen Eingebung und eines Verkehrs mit Engeln erklären.

Ich darf kaum bemerken, dass mit solchen Angaben, auch wenn sie geschichtlich besser beglaubigt wären, durchaus nichts erklärt ist, da bekanntlich der Epileptische bei seinen Anfällen vollkommen bewusstlos ist und weder Träume noch Visionen haben kann. Ausserdem steht im Arabischen keine von den eigenthümlichen Bezeichnungen für die fallende Sucht, die den Arabern sonst sehr wohl bekannt ist, sondern ein ganz allgemeines Wort (*ighmâa*), das eine Art Ohnmacht bezeichnet. Endlich beruht diese Angabe — abgesehen von den Verdächtigungen der Christen — auf der mündlichen muselmännischen Ueberlieferung, die bereits im 2. Jahrhundert nach Muhammed, wo sie zum Theil niedergeschrieben wurde, als ein undurchdringliches Gewebe von Wahrheit und Dichtung erscheint.

So heisst es in einer Tradition: „So oft der Prophet

eine Offenbarung erhielt, glaubte man, seine Seele würde ihm genommen; da hatte er immer eine Art Ohnmacht und sah aus wie ein Betrunkener.“ Eine andere lautet: „So oft ihm der Engel (Gabriel) erschien, ward der Prophet ungeheuer schwer. Bei der grössesten Kälte strömte der Schweiss von seiner Stirne, seine Augen wurden roth und manchmal brüllte er wie ein Kamel.“ — Endlich heisst es: „Zuweilen bekam er eine Offenbarung, wenn er auf seinem Kamele sass; da zitterte es, so dass man glaubte, es würde zusammenbrechen; gewöhnlich aber kniete es nieder.“

Ich kann in diesen Traditionen nichts Anderes erblikken, als einen rohen Versuch der Volksphantasie, sich das Wesen der prophetischen Begeisterung und der Offenbarung vorzustellen. Aehnliche volksthümliche Ansichten sind auch sonst sehr allgemein verbreitet. Im Korân aber, der doch unsere Hauptquelle bleiben muss, finden wir keine Stütze für solche krankhafte Aeusserungen bei Muhammed's Inspirationen. Die meisten scheinen ihm in der Stille der Nacht gekommen zu sein, wie er auch in einigen der ältesten Stücken (Sur. 73 und 74) von Gott den Auftrag erhält, in der Nacht den Koran vorzutragen. Es heisst: „Das Aufstehen bei der Nacht ist wirksamer für die Andacht und vorzüglicher für die Verkündigung; denn am Tage bist du zu viel beschäftigt.“ Ferner sagt Gott Sur. 44, 1 ff. in Beziehung auf den Koran: „Wir senden ihn herab in einer gesegneten Nacht; — — in ihr wird geoffenbart jeder weise Befehl auf Befehl von uns.“ Diese nächtlichen Stunden der Erleuchtung dünken auch dem Propheten Stunden der höchsten Weihe und Seligkeit zu sein. „Die Nacht der Offenbarung (heisst es Sur. 97, 3—5) ist besser als tausend Monate. In ihr steigen die Engel herab und der Geist (d. i. Gabriel) mit Erlaubniss ihres Herrn wegen jeder Angelegenheit. Friede ist

sie (eine solche Nacht) bis zum Aufgang der Morgenröthe."

Die Hauptquelle über das Leben Muhammed's muss, wie gesagt, der Koran bleiben. Diess heilige Grundbuch des Islâm ist nun zwar seit 300 Jahren mehrfach übersetzt und zu erklären gesucht. Allein zu einem allseitigen Verständnisse desselben fehlt noch ausserordentlich viel. Wir besitzen nicht einmal eine irgendwie zuverlässige Uebersezzung, noch weniger eine vollständige Auslegung des Korans. Dass die zahlreichen muselmännischen Kommentare diese Aufgabe nicht lösen können, dass es nur der europäischen Wissenschaft gelingen kann, frei von dogmatischen Vorurtheilen den Koran aus sich selbst zu erklären, das bedarf keines Beweises mehr, obwohl bis jetzt nur erst wenige Orientalisten es wagen, über die traditionelle Auslegung der Muhammedaner hinauszugehen. Aber auch bei diesen trifft man nicht selten, wie das kaum anders sein kann, noch viel grundlose, irrige Annahmen, die unsern Propheten in ein falsches Licht stellen. Hier nur ein Beispiel. Der Stil des Koran ist ein sehr verschiedener. Die ältesten Abschnitte sind kurz, oft orakelartig, dunkel und in der gereimten Prosa geschrieben oder vielmehr dictirt, der sich auch die arabischen Wahrsager (die Kahin) bedienten. Die späteren Abschnitte dagegen sind in einer breiteren, prosaischeren und reimlosen Form abgefasst. Nun wird behauptet, Muhammed habe später mit Absicht die reine breite Prosa gewählt, um sich dadurch von den Aussprüchen der arabischen Wahrsager zu unterscheiden. Diess wäre jedenfalls gleich im Anfang zweckmässiger gewesen, als später, wo sein Ansehen fest stand, und ausserdem war er innerlich so verschieden von allen Götzendienern, dass er sie getrost auffordern konnte, doch nur eine einzige Sure wie die im Koran aus sich hervorzubringen. In Muhammed's Stile zeigt sich vielmehr eine ganz naturgemässe,

normale Entwickelung. Auf die erste poetische Sturm- und Drangperiode, auf die Zeit des inneren und äusseren Kampfes folgte eine Zeit höherer Ruhe und Klarheit, die dann mit dem zunehmenden Alter durch Weitschweifigkeit, Mattheit und zahllose Wiederholungen sich charakterisirte. Er predigte 23 Jahre lang und hatte die einfachsten Grundwahrheiten immer auf's Neue vorzutragen, konnte es aber allmählig nicht mehr mit der ersten poetischen Begeisterung und verfiel so von selbst in die reine Prosa. Ausserdem nöthigten ihn die gesetzlichen Bestimmungen, die er zu treffen hatte, zu dieser Form, und endlich fehlte ihm später bei seinem vielbewegten Leben offenbar die Zeit, um sich zu sammeln und seine noch immer vorkommenden dichterischen Bilder-Anschauungen ebenso zu concentriren und darzustellen, wie früher. —

Ich möchte im Folgenden nun an einigen Punkten zeigen, wie durch ein genaueres Verständniss des Koran auch über das Geistesleben und den Charakter Muhammed's die wichtigsten Aufschlüsse gewonnen werden können. Zur besseren Orientirung erlaube ich mir nur beiläufig an die allgemein bekannten Thatsachen aus dem Leben unseres Propheten zu erinnern.

Muhammed oder, wie die Araber sagen: Muchámmad, war geboren im Jahre 571 nach Chr. zu Mekka, der wichtigsten Stadt in Mittelarabien, woselbst sich ein uraltes Heiligthum befand, zu dem die arabischen Stämme wallfahrteten. Er verlor früh seinen Vater Abdallah und wurde zunächst von seinem Grossvater Abd al Muttalib, dann von seinem Oheim Abu Talib erzogen und zum Kaufmannsstande bestimmt. Mit seinen verschiedenen Oheimen machte er einige Handelsreisen theils nach Syrien, theils nach Südarabien, blieb aber fortwährend so arm, dass er eine Zeit lang, um sein Leben zu fristen, sich als Schafhirt bei den Mekkanern verdingen musste. Seine Wahrhaftig-

keit aber, seine unverbrüchliche Treue und Ehrlichkeit, die er sein ganzes Leben hindurch bewies, hatten ihm schon damals den Zunamen des Getreuen, des Zuverlässigen (El-Amin) erworben.

Diess war denn auch der Hauptgrund, weshalb die reiche Kaufmannswittwe Khadîǵa (d. i. Khadîdscha) ihn zum Geschäftsführer annahm. Muhammed entsprach ihrem Vertrauen nicht nur vollkommen, sondern wusste auch bald die Achtung und Liebe seiner Herrin so sehr zu gewinnen, dass sie ihm ihre Hand antragen liess. Trotz der Ungleichheit im Alter — denn Muhammed war 25, Khadîǵa aber bereits 40 Jahre alt — willigte er mit Freuden ein und lebte 25 Jahre lang bis zu ihrem Tode in einer sehr glücklichen Ehe mit ihr.

In dieser unabhängigen Stellung zog er sich von dem Treiben der Welt, von kaufmännischen Unternehmungen, so viel er konnte, zurück und folgte seiner Neigung zu frommen Betrachtungen und zu religiöser Beschaulichkeit. So wird erzählt, dass er manche Tage und Nächte und zuweilen den ganzen Monat Ramadhân in einer Höhle des Berges Hara bei Mekka mit Andachtsübungen (theils allein, theils in Gesellschaft seiner Familie) zugebracht habe.

Von welcher Art seine früheste religiöse Weltanschauung gewesen, wissen wir leider nicht mehr. Seine Bekehrung und höhere Erleuchtung war eine plötzliche, und eben diess führt er selbst als einen Beweis seiner göttlichen Sendung an (vgl. Sur. 10, 17. 42, 52.).

Bildend wirkte allerdings auf Muhammed am meisten das Judenthum und Christenthum ein. Allein beide Religionen, die damals in Arabien weit verbreitet waren, kannte er nur aus mündlicher Ueberlieferung. Daher die fast durchgängigen Entstellungen der biblischen Erzählungen, die sich häufig den apokryphischen Nachrichten anschliessen, und nichts ist irriger, als die Meinung, die noch der neueste

Biograph Muhammed's vorträgt, dass derselbe nämlich die Schriften des alten und neuen Testaments gelesen habe.

Indess wie viel Fremdes Muhammed auch aufgenommen haben mag, so bekam doch Alles in seinem Geiste eine eigenthümliche Gestalt und diente ihm nur als Stoff, um seine eigenen Ideen darin auszuprägen. Ausserdem begann er erst in der späteren Zeit die biblischen Geschichten zu benutzen. Seine ältesten Offenbarungen dagegen, die fast immer durch bestimmte Veranlassungen hervorgerufen wurden, strömen urkräftig und originell aus der Tiefe seines reichen, poetischen Gemüthes hervor, und es ist von hohem Interesse, diesen ersten Anfang seines Glaubens etwas genauer zu betrachten.

Zunächst kann von einem bestimmten, klug überdachten Plane bei Muhammed's erstem Auftreten gar nicht die Rede sein. Vielmehr bricht die religiöse Anschauung von der Einheit und Geistigkeit Gottes, von der völligen Hingebung des menschlichen Willens an diesen Gott und von dem vergeltenden Gerichte nach dem Tode urplötzlich und ihn selbst überraschend in ihm hervor. Nur scheu und schüchtern eröffnet er zuerst, wie zur Beruhigung seines eigenen tiefbewegten Innern, seiner Gattin, dann seinem Diener und einigen Verwandten des Hauses die ihm zu Theil gewordene Wahrheit und findet hier Glauben und Anerkennung. Aber noch 2—3 Jahre lang gährte und kämpfte es in seinem Innern, so dass ihm zu Zeiten sogar Zweifel aufstiegen, ob er nicht einer bösen Macht verfallen sei, bis er endlich sich im vollen Besitz der göttlichen Liebe und Gnade wusste, und damit zugleich sich berufen fühlte, der Prophet seines Volkes zu werden.

Das eigenthümlich prophetische Bewusstsein schliesst von selbst ein wissenschaftliches Denken und eine philosophische Erkenntniss aus; es hat vielmehr seinen religiösen Gehalt in der unmittelbaren Form der Anschauung und

kommt daher in seinen Offenbarungen, die immer poetisch sind und unter Mitwirkung der Phantasie erzeugt werden, der eigentlich dichterischen Begeisterung sehr nahe. Danach sind auch die Visionen und prophetischen Traumbilder, welche im Koran vorkommen, sicher nicht reine Erdichtungen Muhammed's, wie sein neuester Biograph meint, sondern wirkliche Anschauungen, die dem Propheten theils im wachen Zustande, theils während des Schlafes zukamen. Sie zeugen allerdings von einem sehr aufgeregten, ekstatischen Zustande, wie er bei Muhammed nach allen Spuren nicht ungewöhnlich war. Dahin gehört die Vision von seiner nächtlichen Reise nach Jerusalem und in den Himmel. Aehnliches haben auch schon viele andere Menschen geträumt, ohne gerade so reizbare Nerven und eine so rege Phantasie zu haben, wie der arabische Prophet. Ferner sieht Muhammed einmal, wie die Genien im Himmel den Koran lesen und ihn als Propheten anerkennen. Im Allgemeinen aber nimmt diess visionäre Element im Koran eine sehr untergeordnete Stelle ein.

Bei seinem ersten öffentlichen Auftreten war Muhammed der allgemeinen Ueberlieferung zufolge bereits 40 Jahre alt, war also kein überspannter Jüngling mehr. Er spricht aus der innersten Fülle seines unmittelbaren Gottesbewusstseins heraus, und sein Gewissen ist in Wahrheit die Macht, auf deren Stimme er hört. Aber diese sittliche Macht erscheint ihm als eine fremde, göttliche, weil sie ihn vollständig beherrscht, und so bildet sich von selbst die Vorstellung einer höheren Eingebung und Offenbarung. — Für die Ehrlichkeit Muhammed's spricht es, dass er in der ersten Zeit und auch später noch zuweilen eine Zurechtweisung von Gott erhält. So z. B. in der 80. Sure, wonach er von einem armen Blinden sich unmuthig abwandte, während er gegen Reiche und Vornehme freundlich war. Der

sich ihm offenbarende Gott, das Orakel in der eigenen Brust oder sein Gewissen macht ihm Vorwürfe darüber.

Was den Erfolg von Muhammed's prophetischer Predigt betrifft, so war dieser keineswegs ermuthigend. Mit Ausnahme der wenigen Getreuen, die er in seiner Familie hatte und deren Zahl sich nur langsam vergrösserte, fand er bei der Menge zuerst Spott und Hohn, dann schnöde Zurückweisung und endlich die erbittertste Verfolgung und Misshandlung. Mehrmals wurden Mörder abgeschickt, die ihn fortschaffen sollten. Allein er entging glücklich allen Gefahren und hatte nicht selten die Genugthuung, dass seine grimmigsten Gegner seine ergebensten Anhänger wurden. So z. B. Omar, der spätere Khalif, der bekehrt wurde, als er gerade auf dem Wege war, Muhammed zu ermorden.

In diesen ersten zehn Jahren des Druckes und der Unterdrückung, in der Zeit bis zur Flucht von Mekka nach Medina, erscheint Muhammed's Wirken am schönsten und reinsten. Mit der innigsten Gottergebenheit erträgt er alle Verfolgungen, ja, sein Muth nimmt sichtbar zu bei den Schwierigkeiten, die sich von allen Seiten gegen ihn erheben, und er glaubt seine Sendung nicht erfüllt zu haben und sich schwer zu versündigen, wenn er nicht Alles, was Gott ihm offenbare, seinem Volke verkünde (vgl. Sur. 10, 16, 17. 39, 14.). Er zeigte hierin, dass er ein wirklicher, ein den Propheten des alten Bundes ebenbürtiger Prediger war, und dass nicht eine irdische Begeisterung ihn entflammte.

Zwar scheint er in einzelnen Momenten seines Lebens geschwankt zu haben, indem er es versuchte, sich den Götzendienern zu nähern. Aber schnell rafft er sich immer wieder auf und predigt die reine Lehre von der göttlichen Einheit, Grösse, Gnade und Liebe. So sagt Gott zu ihm Sure 17, 76: „Wenn wir dich nicht gestärkt hätten, so würdest du dich ein wenig zu ihnen (den

Ungläubigen) hingeneigt haben. Dann aber hätten wir dich heimgesucht mit Noth im Leben und mit Noth im Tode, und du hättest keinen Beschützer gegen uns gefunden." Mit der grössten Entschiedenheit erklärt er dann seinen Gegnern Sur. 109: „Sprich: o ihr Ungläubigen! Ich verehre nicht, was ihr verehrt, und ihr verehret nicht, was ich verehre. Ich werde nie verehren, was ihr verehrt, und ihr werdet nie verehren, was ich verehre. Ihr habt eure Religion, und ich die meine!"

Ein sprechendes Zeugniss für Muhammed's lautere Gesinnung liefert uns unter anderen auch die Theilnahme, die er während seiner zehnjährigen Verfolgungen von einigen Verwandten, die zum Theil noch Heiden waren, erfuhr, vor Allem von seinem Oheim Abu Talib, einem der angesehensten Männer, der ihn mit Leib und Leben in Schutz nahm. Erst nach dem Tode dieses Gönners war Muhammed in der That seinen Feinden preisgegeben. Diese erhoben jetzt kühner als je ihr Haupt und gingen mit neuen Mordplanen gegen ihn um, worauf er sich genöthigt sah, nach Medina zu entfliehen. Hier sammelte sich bald eine Schaar gläubiger Anhänger um ihn; er richtete einen ordentlichen Kultus ein und war dann darauf bedacht, auch mit dem Schwerte — nicht sowohl seinen Glauben auszubreiten, wie man gewöhnlich sagt — als vielmehr sein und seiner Anhänger Leben zu vertheidigen.

Muhammed erklärt ausdrücklich (Sur. 50), dass er nicht berufen sei, die Ungläubigen mit Gewalt zum Glauben zu zwingen. Und in einer der ersten Suren zu Medina sagt er (Sur. 2, 257): „Kein Zwang sei in der Religion! Das Rechte ist ja deutlich genug vom Falschen unterschieden." Der Mensch kann also selbst wählen.

Die ersten Kämpfe der Muselmänner waren auch wirklich nichts Anderes, als Nothwehren, Selbstvertheidigungen,

nachdem sie lange genug die empörendsten Misshandlungen ausgestanden und Muhammed lange genug den offenen Krieg vermieden und verboten hatte. So tadelt er noch Sur. 47, 22 die allzu kriegslustigen Gläubigen. Dann aber erlaubt er ihnen, sich zu wehren, sobald sie angegriffen würden, Sur. 22, 40. Er sagt: „Erlaubt ist denen, die bekriegt werden (ebenfalls Krieg zu führen), weil ihnen Unrecht geschieht, und Gott ist mächtig genug, sie zu schützen.“ Ferner Sur. 2, 186: „Bekrieget auf dem Wege Gottes die, welche euch bekriegen; doch überschreitet nicht das Maass; denn Gott liebt nicht die Ungerechten.“

In diesen kleinen Feldzügen, in denen die Gläubigen nur selten eine Niederlage erlitten, entwickelte Muhammed alsbald alle Eigenschaften eines ebenso kühnen als klugen Heerführers und das Glück erhöhte den moralischen Muth seiner Glaubensgenossen. Diese hatten sich allmählig so vermehrt, dass ein Treubruch der Kuraischiten ihm den erwünschten Anlass gab, im Jahre 630 mit 10,000 Kriegern gegen Mekka zu ziehen, die Stadt ohne Schwertstreich zu nehmen und wieder zum Mittelpunkte des Cultus zu weihen. Als Muhammed zwei Jahre darauf starb, hatten die meisten Stämme Arabiens den Islam angenommen.

Hiermit leistete Muhammed das Unerhörteste, was jemals einem einzelnen Menschen gelungen. Einem Lande, fast fünfmal so gross als Deutschland (50,000 □M.), und einem Volke, das seit Jahrtausenden in zahllose Stämme zerfiel, die sich fortwährend bekämpften und aufrieben, diesen gab er in unglaublich kurzer Zeit eine religiöse und politische Einheit, durch Einheit aber eine ungeahnte Macht, durch welche die Araber alsdann mehrere Jahrhunderte lang auf den Gang der Weltgeschichte und auf die Völkerschicksale in drei Welttheilen bestimmend eingewirkt haben.

Es war keineswegs das Schwert allein, welches der neuen Lehre so raschen Eingang verschaffte, sondern vorzugsweise die begeisternde Macht der Wahrheit, die in poetischer Fülle, in hinreissender Kraft und Schönheit aus Muhammed's Geiste hervorströmend, sich wie ein neuer Lebensfrühling unaufhaltsam über das ganze Land verbreitete.

Wie mit einem Zauberschlage war das Leben und Denken der Araber umgewandelt. Ausser der Anschauung der göttlichen Einheit, die den Menschen immer wieder auf die Einheit seines eigenen Wesens zurückweist, bekamen die wilden, mordlustigen Wüstensöhne jetzt zuerst auch ein Gewissen.

Das Heldenleben der Heidenzeit charakterisirte eine unendliche Selbstgewissheit, ein unbändiger Freiheitsdrang, den nur das Gesetz der Ehre und der Blutrache zügelte. Dieser oft unheimliche, todesmuthige Heldensinn, diese schrankenlose Selbstständigkeit, wie sie in den altarabischen Volksliedern so charakteristisch hervortritt, schlägt nun in ihr Gegentheil um, in das Gefühl der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott, und damit sind die Schauer des Gewissens geweckt und eine völlige Revolution auch in den volksthümlichen Sitten ist angebrochen.

Um Muhammed's ganze Grösse als Prophet und Gesetzgeber zu würdigen, muss man das Wesen des Islam, sein Verhältniss zum Juden- und Christenthum gründlicher fassen, als diess bisher geschehen ist. Vor Allem hat man die rein nationale Seite, von der Muhammed eigentlich ausging, und die er immer entschiedener hervorkehrte, nicht gehörig beachtet.

Er wollte nicht erobern, wollte nicht die ganze Welt mit dem Schwerte bekehren, wie man gewöhnlich angibt, er wollte vielmehr nur der Prophet und Führer der Araber sein. Er wollte seine Landsleute zur Einheit eines einzigen religiösen Bekenntnisses führen und so die Selbst-

ständigkeit derselben — der jüdischen und christlichen Religion gegenüber — bewahren. Diese Thatsache lässt sich aus dem Koran auf's Entschiedenste erweisen.

Zunächst hat Muhammed die Vorstellung, dass Gott jedem Volke durch einen Propheten eine Offenbarung gegeben habe (Sur. 10, 48. 13, 8 u. s. w.). So den Juden die Thora, den Christen das Evangelium, welches die frühere Offenbarung im alten Bunde bestätigte. Denn an sich — so lehrt er — sei die göttliche Offenbarung überall dieselbe, und so verkünde auch er im Koran nur eben das, was Gott dem Adam, Noah und Abraham, dem Mose und anderen Propheten geoffenbart habe. Deshalb verlangt Muhammed auch ausdrücklich von seinen Anhängern, dass sie keinen Unterschied machen sollen unter den verschiedenen Propheten (Sur. 2, 289. 4, 149—151 u. sonst), und er tadelt die Juden, weil sie Christum als Gottgesandten nicht anerkennen wollen. Demzufolge steht bei den heutigen Muhamedanern in der Türkei, in Aegypten u. s. w. Todesstrafe darauf, wenn Einer Mosen, Christum oder einen anderen biblischen Propheten lästert, und der Koran empfiehlt Milde und Anstand gegen die Bekenner dieser Religionen. So heisst es Sur. 29, 45: „Die Schriftbesitzer (d. i. Juden und Christen) bestreitet nur in der anständigsten Weise (d. h. nur mit Worten), ausgenommen solche unter ihnen, die Unrecht thun, und saget (zu ihnen): Wir glauben an das, was uns geoffenbart und an das, was euch geoffenbart worden ist; unser Gott und euer Gott ist Einer, und wir sind ihm ganz ergeben.“

Jener Urglaube der Menschheit, der aber in der Erscheinung überall entstellt und getrübt worden, besteht nach Muhammed in der Idee der reinsten Einheit und Geistigkeit Gottes, sowie in der unbedingten Hingebung des ganzen Menschen an diesen Gott. Diesen einfachen Glauben möchte

er unter den Arabern wieder herstellen: Ich bin kein Neuerer unter den Gesandten," sagt er Sur. 46, 8. In anderen Stellen beruft er sich bestimmter auf die früheren Offenbarungen, die durch den Islam bestätigt wurden, insofern sie mit den Grundlehren desselben wesentlich übereinstimmten.

Wie nun jedes Volk in seiner eigenen Sprache einen Propheten erhielt (Sur. 14, 4), so hat Muhammed die göttliche Sendung, der Prophet der Araber zu sein, zu denen, wie er so oft bemerkt, vor ihm noch kein Prophet gekommen. (Sur. 28, 46. 32, 2.) Vom Koran sagt Gott Sur. 43, 42: Er ist eine Ermahnung für dich und für dein Volk, und ihr werdet einst darüber zur Verantwortung gezogen werden." Ebenso Sur. 42, 5: „Wir haben dir den Koran geoffenbart in arabischer Sprache, damit du verwarnest die Mutterstadt (d. i. Mekka, die Metropole) und die, welche um sie herumwohnen, dass du sie verwarnest vor dem Gerichtstage, über den kein Zweifel ist. Da wird ein Theil in das Paradies und ein Theil in die Hölle kommen."

Dabei will Muhammed die Vielheit der religiösen Bekenntnisse durchaus nicht aufheben. Gott offenbart ihm vielmehr in einem der letzten Abschnitte des Korans, Sur. 5, 52 f.: „Einem jedem Volke unter euch haben wir eine Religion und eine Richtschnur gegeben. Wenn aber Gott es gewollt hätte, so würde er euch zu einer einzigen religiösen Gemeinde gemacht haben. Er that es aber nicht, um euch zu prüfen in dem, was euch geoffenbart worden" (d. h. Gott wollte sehen, ob Jeder auch seinem besonderen Glauben treu bleibe). „Wetteifert daher," heisst es weiter, „in guten Werken! Ihr werdet insgesammt zu Gott zurückkehren, und

dann wird er euch aufklären über das, worüber ihr uneinig waret."

Ebenso Sur. 11, 120: „Wenn dein Herr es gewollt hätte, so hätte er alle Menschen zu einer einzigen Religionsgemeinde gemacht; aber sie sollen nicht aufhören, sich zu entzweien, ausgenommen die, deren dein Herr sich erbarmt."

Insbesondere erkennt Muhammed die jüdische und christliche Offenbarung als gleichberechtigt an und verheisst den Anhängern derselben, wenn sie nur gläubig und gottesfürchtig seien und gute Werke vollbringen, die Seligkeit (Sur. 2, 59. 5, 70, 73). Wenn es dagegen in einer Stelle heisst (Sur. 3, 79): „Wer einer anderen Religion anhängt, als dem Islam, der wird nicht aufgenommen werden durch sie (bei Gott), sondern er gehört in jener Welt zu den Untergehenden," so steht Islam hier in dem ganz allgemeinen Sinne, wie ihn Muhammed auch dem Abraham, dem Mose und Anderen zuschreibt. Es ist die völlige Hingebung an Gott, worin Muhammed eben das Wesen der Religion, das alle Propheten gleichmässig verkündet haben, erblickt (Sur. 3, 17). Die Stelle besagt durchaus nicht, dass alle Nicht-Muhammedaner unselig werden würden, obwohl man sie allgemein so versteht. Schon die unmittelbar vorhergehenden Verse (77—78) lassen über die einzig richtige Fassung der Worte nicht im Zweifel. Hier heisst es: „Wollt ihr denn eine andere, als die Religion *(dîn)* Gottes annehmen? Ihm ergiebt sich jedes Wesen im Himmel und auf Erden, und zu ihm werden Alle zurückkehren. Sprich: Wir glauben an Gott und an das, was uns geoffenbart worden und was geoffenbart wurde dem Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen, und an das, was zu Mose, zu Jesus und zu den Propheten von ihrem Herrn gelangte. Wir machen keinen Unterschied zwischen einem von diesen, indem

wir ihm (Gott) ergeben sind.“ Dann heisst es: „Wer aber einer anderen Religion anhängt, als dem Islam (der Gottergebung) u. s. w.“ In demselben allgemeinen Sinn heissen jene Glaubenshelden „Muslim,“ z. B. Sure 3, 60: „Abraham war weder Jude, noch Christ, sondern er war ein Rechtgläubiger, ein Gottergebener (ein Muslim), und gehörte nicht zu den Götzendienern.“ Ebenso irreleitend, wie die obige Auslegung, ist sehr oft auch die neueste deutsche Uebersetzung des Koran (von Ullmann). So heisst es z. B. S. 275, Sur. 21, 92: „Diese eure Religion ist die einzig wahrhaftige,“ während im Texte ganz unzweideutig steht: „Diese eure Religionsgemeinde sei eine einige Gemeinde! — — Jene aber (die Juden und Christen) haben sich gespalten unter einander.“

Dabei hat Muhammed ein gutes Bewusstsein darüber, dass die Anhänger seines Glaubens eigentlich eine Mittelstellung zwischen dem Judenthum und Christenthum einnehmen. Es heisst Sur. 2, 137: „Wir haben euch (ihr Araber) zu einem Mittelvolke gemacht (d. h. die Mitte haltend zwischen Juden und Christen), auf dass ihr Zeugen seiet gegen die Menschen; gegen euch aber wird der Prophet ein Zeuge sein.“

Nach dem Gesagten leuchtet nun ein, wie grundlos die gewöhnliche Angabe ist, dass Muhammed die jüdische und christliche Religion nur als hinweisende Vorstufen für den Islam fasse, und dass er sich selbst für den grössten aller Propheten erklärt habe. Er nennt sich einmal „das Siegel der Propheten“ (Sur. 33, 40); das bedeutet aber nach arabischem Sprachgebrauch nichts Anderes, als der letzte derselben, der ihre Reihe beschliesst, ähnlich wie die Rabbinen den Maleachi als das „Siegel der (hebräischen) Propheten“ bezeichnen. Und allerdings ist nach Muhammed kein welthistorischer Religionsstifter wieder aufgetreten.

Sonst aber stellt er sich mit allen übrigen Propheten auf gleiche Stufe und erkennt sogar einigen, wie dem Mose und Christus, höhere Gnadenerweise zu, indem sie mit der Kraft, Wunder zu thun, von Gott ausgerüstet waren. Die Wunder aber, sagt er, bewirkten keine Gottesfurcht und keinen Glauben; deshalb habe Gott dem Muhammed diese Gabe versagt. Er ist nur ein Mensch wie jeder andere Sterbliche, was er so oft und so nachdrücklich hervorhebt, und ist sich seiner Abhängigkeit und seiner allgemeinen Sündhaftigkeit — Gott gegenüber — immer bewusst geblieben. Aber aus Gnade hat ihn Gott zum Dolmetscher seines Willens den Arabern gesandt (Sur. 18, 110).

Diese rein menschliche Seite unseres Propheten, die auch in seinem Privatleben so höchst wohlthuend sich zeigt, ist in dem kurzen Glaubensbekenntnisse der Moslemen ebenfalls stark betont in den Worten: „Es gibt keinen Gott ausser Gott, und Muhammed ist sein Prophet.“

Der zweite Satz ist ebenso tief und gross als der erste; denn es liegt darin, dass Muhammed eben als Mensch der Offenbarer des Göttlichen ist, wie er diess auch sonst sehr entschieden ausspricht.

Ebenso sind ihm aber auch alle früheren Propheten nur Menschen gewesen, und er tadelt es als Abgötterei an den Christen, dass sie den Sohn der Maria, den Gott wunderbarer Weise durch sein Wort wie den ersten Adam geschaffen, für ein göttliches Wesen halten, und gar von einer göttlichen Dreieinigkeit reden.

Ich schliesse hier einstweilen meine Bemerkungen, obwohl der Koran noch reichlichen Stoff darböte, eine ganze Reihe unbefugter oder nur halbwahrer Urtheile über Muhammed und seine Lehre zu berichtigen. So z. B. die gewöhnliche Auffassung der koranischen Prädestinationslehre, die Ansicht von den ausschweifend sinnlichen Freunden des Paradieses, die freilich in reizenden und für den arabischen

Himmel ganz passenden Bildern geschildert werden, aber doch nicht für das höchste und letzte Ziel alles Strebens gelten. „Gläubigen Männern und Frauen (heisst es Sur. 9, 73) hat Gott Gärten versprochen, durchflossen von Strömen, indem sie ewig darin wohnen, und herrliche Wohnungen in den Gärten des Paradieses. Doch noch köstlicher ist das Wohlgefallen Gottes. Diess ist die grösste Seligkeit.“

So viel steht fest, dass Muhammed der grösste Mann ist, den die arabische Nation je hervorgebracht hat, und dass er sich dadurch den ersten geistigen Heroen der Weltgeschichte würdig zur Seite stellt. Man muss ihn nur nicht mit modernem Maassstabe messen, sondern muss ihn einmal in seiner Zeit und sodann als lebendiges Glied seines Volkes fassen.

Man muss ferner nicht bloss den Religionsstifter, sondern auch den Staatsmann und den bürgerlichen Gesetzgeber in ihm berücksichtigen. Wenn er in diesem schlüpfrigen Gebiete nicht immer auf der reinen Höhe des Propheten sich erhielt, wenn kleine Schwächen und Menschlichkeiten ihm begegnen und er in den letzten Jahren seines Lebens Manches im Namen Gottes verordnet, was nur ein Gelüst seines eigenen Herzens war — namentlich in Bezug auf das schöne Geschlecht — so kann man das bedauern, obwohl es seiner wirklichen Grösse und Bedeutung keinen Eintrag thut.

Bedenkt man, was die Araber vor ihm waren und was sie durch ihn geworden sind, überblickt man die ungeheure Einwirkung, die seine Lehre noch jetzt auf siebzig Millionen Menschen ausübt und noch lange ausüben wird, so kann man dem Manne seine Bewunderung nicht versagen, und es wäre Gotteslästerung, seine Erscheinung für eine zufällige zu erklären.

XVII.

Der Abendmahlsstreit des Mittelalters.

Von D. L. J. Rückert.

(Fortsetzung.)

II. Der Streit des neunten und zehnten Jahrhunderts.

2. Die Freunde der paschasischen Vorstellung.

Liegt überhaupt schon im Wesen der monographischen Darstellung, dass sie ihren Gegenstand vollständig zu umfassen strebe und daher nach Kräften Alles in sich hereinnehme, was auf denselben sich bezieht — eine oft sehr mühevolle und nicht selten undankbare Mühe —, und ist die Darstellung eines Streites in einer Monographie erst dann vollständig, wenn ausser den Hauptpersonen und ihrer Thätigkeit auch die minder wichtigen Theilnehmer in der ihrigen gezeichnet sind — wer hätte wohl den herrlichen Freiheitskrieg vollkommen geschildert, der von „Lützow's wilder verwegener Jagd" geschwiegen hätte —: so gilt dies in besonders hohem Grade in Betreff des ersten Streites über das Abendmahl. Dieser unterscheidet sich von allen andern kirchlichen Zwisten für uns gerade dadurch, dass wir keine Ereignisse desselben kennen, dass wir zwar erfahren, und auch das nur sehr zufällig und vorübergehend, dass eine grosse Bewegung Statt gefunden, von dieser aber Nichts zu unserer Kenntniss kommt. Alles, was wir von ihm wissen, beschränkt sich auf die Schriften, die

den Gegenstand behandeln oder doch berühren. Da kann nun nicht genügen, dass wir auf die eine Seite die Schriften des Paschasius stellen, ohne Rücksicht, was darin dem Streite angehört, und auf die andere, was von Gegenschriften sich erhalten hat, alles Uebrige aber als unwichtig auf die Seite legen; es ist vielmehr der Versuch zu machen, einerseits an's Licht zu stellen, in welcher Weise die Hauptpersonen den Streit geführt — sogar von welcher Seite er ausgegangen, dürfte noch zu untersuchen, wenn auch vielleicht nicht sicher zu ermitteln sein, s. unten 3. —, andererseits, Wer von den Kirchenlehrern der gleichen und der späteren Zeit Antheil daran genommen, und in welcher Weise, welche Benutzung der Hauptschriften sich nachweisen lasse, welcher Einfluss derselben überhaupt auf die betreffende Lehre Statt gefunden habe? Dazu aber wird erfordert, so viel als möglich Alles herbei zu ziehen, was bei den Schriftstellern des neunten und zehnten Jahrhunderts auf das Abendmahl bezüglich angetroffen wird, und zwar in der Art, dass überall zu bestimmen gesucht werde, ob es unter Einfluss der Hauptschriften und des Streites oder in Selbstständigkeit gedacht und niedergeschrieben worden, und wie die verschiedenen Schriften zu einander sich verhalten. Gelingt es dadurch auch wegen Mangelhaftigkeit des erhaltenen Stoffes nicht, ein klares Bild des Streites und des Fortschrittes zu gewinnen, welchen die Entwikkelung der Abendmahlslehre durch den Streit erfahren hat — das Unmögliche kann ja so wenig gefordert als geleistet werden —: so darf doch wohl ein Gewinn davon für einen nicht unwichtigen Theil der mittelalterlichen Dogmengeschichte mit einiger Zuversicht erwartet werden. Der Versuch nun, das Mögliche in diesem Stück zu leisten, wird im Folgenden gemacht, und zwar so, dass wir zunächst dasjenige zusammenstellen, was als wesentlich einstimmig mit Paschasius angetroffen wird, soviel sich ohne störende

Zerreissungen thun lässt, ohne Beimischung des auf den Streit Bezüglichen, und für den Zweck, die Frage zu beantworten, ob im neunten und zehnten Jahrhundert die allgemeine Stimmung der im Entstehen begriffenen katholischen Lehre günstig oder ungünstig war; und erst nachdem dies Alles vollbracht sein wird, den Widerspruch dagegen unserm Leser vor die Augen führen. Den Anfang mache

Florus Magister, Subdiakonus, dann Diakonus, endlich Presbyter zu Lyon um die Mitte des neunten Jahrhunderts, durch seine Gelehrsamkeit zu seiner Zeit berühmt, aber doch nur Stoppler. Sein Buch *de actione missarum*[1]) ist nach seinem eigenen Geständnisse aus einer Menge von Schriftstellern zusammengetragen, deren Namen er im Anfange nennt, deren Worte er meist wie seine eigene Rede giebt[2]). Diess Werk muss seiner Zeit sehr viel gegolten haben, da mehrere Schriftsteller des neunten Jahrhunderts einen starken Gebrauch davon gemacht haben, wie sich zeigen wird; von der Symbolik, die es an Amalarius bekämpft, hält es sich völlig frei, es wird hier auch nicht eine Handlung als Andeutung eines höheren Verhältnisses gefasst, sehr reich an Belehrungen ist's nicht zu nennen. Als es geschrieben wurde, war das Buch des Paschasius schon da, es fragt sich, ob Florus es gekannt? Nur eine

---

1) Es findet sich in der *Biblioth. patr.* von *de la Bigne T. VI.*, in der *Biblioth. max. patr. T. XV.* und bei *Martène* und *Durand T. IX.*, hier „zuerst vollständig," sagt Gieseler, Kgesch. II, 1. §. 15, nach einer Handschr. der Königin Christine von Schweden; doch habe ich in dem Theile, welcher hier zur Besprechung kommt, keinen wesentlichen Unterschied vom Texte der *B. max.* entdeckt; er ist sogar bisweilen kürzer und immer sehr fehlerhaft.

2) Sie sind: Cyprian, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregorius, Fulgentius, Severianus, Vigilius, Isidorus, Beda, Avitus. Florus selbst hat ihre Namen den aus ihnen entlehnten Stücken am Rande *(forinsecus)* beigesetzt, im Texte aber ihre Anführung oft als störend übergangen, und namentlich ist diess in dem Theile des Werkes, der hier betrachtet wird, fast durchaus geschehen.

kurze Stelle findet sich in wörtlicher Uebereinstimmung damit, und zwar eine solche, wo er unmittelbar zuvor eine Stelle aus Augustinus ziemlich willkürlich behandelt hat [1]). Nun, Paschasius hat sie nicht aus Florus, ob dieser aus ihm oder Beide aus gemeinschaftlicher Quelle, wird bei Schriftstellern, die so viel Entlehntes bei sich führen, kaum ermittelt werden können. Im Uebrigen sind zwar alle Gedanken verwandt genug, um eine Benutzung nicht als unmöglich anzusehen, aber keiner davon so ähnlich in seiner Form, dass sie behauptet werden dürfe, und doch, wo es sich um Gedanken handelt, die schon längst Gemeingut sind, kann nur die Form entscheiden. Durch die Aufnahme jenes Satzes aber hat der Verf. wenigstens in dem Falle, dass er ihn von Paschasius selbst entlehnte, die Erklärung abgegeben, dass er in der Hauptvorstellung mit diesem einstimmig sei, aber wenn auch jenes nicht, seine Stellung ist doch dadurch ausgesprochen; etwas Geschaffenes, Brod und Wein, wird durch eine göttliche Ursächlichkeit in ein anderes Sein, nämlich das eines *sacram. corp. et sangu.* übergeführt. Wären sie als *sacramentum* blosse Zeichen, so könnte von einer *ineffabilis sanctificatio* nicht die Rede sein, denn dazu bedarf es einer solchen nicht. Es muss also das *sacram.*, wie bei Paschasius, das wunderbare Wesen sein, welches zugleich das Zeichen und die Sache ist, Florus also muss auf derselben Stufe der

1) Aus Augustinus' Worten *c. Faust.* XX, 13: *Noster panis et calix, non quilibet, quasi propter Christum in spicis ut in sarmentis ligatum, sicut illi (Manichaei) desipiunt, sed cauta consecratione fit mysticus, non nascitur*, worauf die Rede sich ganz anders wendet und durchaus polemisch wird, hat Florus gemacht: *Hoc corpus et hic sanguis non in sp. et in sarm. colligitur, sed — nascitur*, was denn freilich etwas ganz Anderes ist, und nun folgen die Worte *quum panis ut vini creatura in sacramentum carnis ut sanguinis ejus ineffabili spiritus sanctificatione transfertur*, genau wie Pasch. K. 9, 2.

Abendmahlsvorstellung stehen, auf welcher Jener steht, Verwandlung denken, aber doch den Eindruck nicht ganz überwinden können, den die sinnliche Wahrnehmung auf ihn macht, also Metaboliker sein, aber hinüberschwanken in den Dualismus, welchen ein solcher Zustand immer zeugen muss. Und so zeigt sich's, die schaffenden Kräfte sind alle da, Gott, der eingeborne Logos, durch welchen er nicht nur im Anfang Alles geschaffen hat, sondern auch fortwährend Alles schafft, und bewirkt, dass die dargebrachten Gaben *sacramenta* werden, endlich auch die *virtus operans spiritus sancti* [1]). Das Verbum *creare* erscheint zwar nicht, nur *sanctificare, conficere* (60), *perficere* (*ib.*), *efficere* (59), und von Substantiven *benedictio* und *sanctificatio*, aber alle diese Wörter sind lange genug bereits im Gange, um neben dem, was sonst gesagt wird, keinen Zweifel zu gestatten, dass von einem Schöpfer-Akte die Rede sei. Aber auch Christi Wort wird hervorgehoben wohl nicht als bewirkende Ursache, aber doch als Mittel, wodurch er die Umschaffung wirkt. Durch seine Kraft und sein Wort ist sie von Anfang an bewirkt worden und wird sie stets bewirkt und bewirkt werden [2]); so dass, obwohl der Priester die Worte spricht, doch immer Er es bleibt, von dem die Wirkung ausgeht, und ohne diese Worte die Schöpfung nicht vollzogen werden kann. Und so ist es denn derselbe, Leib und dasselbe Blut, welche bei der Stiftung selbst em-

---

1) Das Herabsteigen des heiligen Geistes (*per virtutem spiritus descendentis*, §. 59) wird bei den Uebrigen nicht so bestimmt ausgesprochen als bei ihm.

2) *Christi virtute ut verbis panis et calix ab initio consecratus est, et consecratur semper et consecrabitur* (60). Die Worte erscheinen zwar in den sämmtlichen Ausgaben des Florus, die ich einsehen konnte, in verkürzter Gestalt, allein ihr Vorkommen in dieser Vollständigkeit an einem andern Orte (s. bald) lässt unter Beachtung aller Umstände mich vermuthen, dass auch bei ihm sie ursprünglich diese Ausdehnung gehabt. Vgl. S. 502, Anm. 1.

pfangen und genossen worden sind [1]). Auch hier übrigens der Gedanke, dass Christus selbst ausgetheilt, gegessen und getrunken werde, und doch sowohl von Allen ganz empfangen werde, als ganz und unversehrt im Himmel bleibe, die Unentbehrlichkeit des Empfangs als Bedingung des ewigen Lebens, der geistliche Genuss, bis zu der Erklärung hin, dass Christi Leib eine Speise des Geistes, nicht des Leibes sei [2]); auch die Wirkungen sind die Einheit mit Christus und in Christus sammt dem ewigen Leben; das Gedächtniss das der Liebe Christi, und die Handlung selbst die stete Wiederholung des von Christus einmal dargebrachten Opfers mit der gleichen Wirkung; nur wird hier stärker als an anderen Orten ausgesprochen, geopfert werde der Sohn, ausgesöhnt der Vater [3]). Neues lernen wir aus Florus nicht, ein bestimmtes Verhältniss zu Paschasius oder seinem Buche tritt auch nicht hervor; wir sehen nur in ihm einen Gelehrten jener Zeit, der wesentlich auf dem gleichen Standpunkte mit jenem steht; kommt man von Pasch. zu Florus, so wird man sich des Urtheils, der Letztere habe Ersteren benutzt, kaum zu erwehren wissen.

Werfen wir schliesslich einen Blick auf den Streit, den er gegen Amalarius erhob, so finden wir Folgendes darin bemerkenswerth: erstlich, es ist das erste Mal, dass Abweichung von der als rechtgläubig betrachteten Vorstellung vom Abendmahle als Ketzerei behandelt wird. Acht Jahrhunderte lang hat ein Jeder seine Meinung sagen dürfen, ohne dass ihm je Unglimpfliches deshalb begegnete, jetzt erhebt ein untergeordneter Eiferer seine Stimme, um den

---

1) S. §. 60. Die Beweisführung schliesst sich an die Worte des Messkanon: *accipiens et hunc calicem praeclarum.* Dabei ist zu beachten, dass die darauf gerichteten Worte *attendat — tenendum est* bei *Agobardus adv. Amalar.* 13 gerade ebenso vorkommen. Hat Einer den Andern ausgeschrieben oder Beide eine gleiche Quelle?

2) *Adv. Amal.* 9. *Mentis est cibus iste, non ventris.*

3) *Filius offertur, pater reconciliatur.* (58.)

vermeintlichen Irrlehrer bei Bischöfen und Kirchenversammlungen anzuklagen und offen genug seine Verurtheilung, Ausschliessung aus der kirchlichen Gemeinschaft und Vernichtung seines Buches zu begehren, und ergeht sich dabei in maasslosen Schmähungen. Zweitens, es scheinen auf die Entstehung und die Heftigkeit des Streites persönliche Verhältnisse wenigstens mit eingewirkt zu haben. Florus hatte sein Buch über die Messe schon geschrieben — das lässt sich daraus schliessen, dass in diesem alle Polemik fehlt —, und mochte wollen, dass es in seiner Geltung ungeschmälert bliebe; da kam nun Amalarius — jetzt zum Bischof von Lyon befördert? — und machte die Versuche, dem seinigen Geltung zu verschaffen, über welche Florus in seinen Streitschriften so heftig klagt. Das scheint denn seinen Eifer angeregt zu haben. Stürzen aber liess der höher stehende Mann sich wohl durch Nichts so sicher als durch Verketzerung. Drittens, auf den Hauptpunkt richten sich seine Beschuldigungen nicht. Mit keinem Worte sagt er, Amalarius leugne die Gegenwart des Leibes Christi oder die Verwandlung. Und geleugnet hatte er auch Nichts, in den Worten wich er, abgesehen von der Vorrede, vom allgemeinen kirchlichen Vorstellen keineswegs ab. So wendete der Angriff sich den Nebenpunkten zu, und zwar, soweit er sich auf's Abendmahl bezieht, 1. jener eigenthümlichen Dienstsymbolik, welche für ein mehr nüchternes Gemüth wohl leicht anstössig werden konnte, aber doch sicherlich keine Ketzerei enthielt; 2. der, wie es scheint nur mündlich *(in presbyterorum concilio)* vorgetragenen Behauptung: *sanguis ille anima Christi est (adv. Amal. p.* 656 *B.)*; aber erstlich, war nicht das eine althebräische, also biblische Vorstellung, die auch dem Tadelnden nicht unbekannt sein konnte, und dann, hatte nicht auch Paschasius Aehnliches gelehrt, um die Nothwendigkeit der zwei Gestalten darzuthun? 3. dem Satze aus *offic. III*, 35

vom dreifachen Leibe Christi, den aber Florus gänzlich missverstehen musste, um eine Anklage darauf zu gründen (vgl. oben Heft I, S. 540), und dabei noch übersah, dass auch Paschasius das Wort „Leib Christi“ mit der Schrift in dreifachem Sinne nahm. 4. Dem Urtheile, welches Amal. in jenem Briefe über das Schicksal des genossenen Leibes ausgesprochen hatte. Auch wir unterschreiben dasselbe nicht, aber Amal. hatte die leidige Frage nicht selbst angeregt, sich ungern auf sie eingelassen und am Ende Nichts behauptet. Möglichkeiten hatte er hingestellt, gegen die sich sprechen liess, und wenn man's wusste, etwas Besseres dafür hinstellen, aber zur Verketzerung war kein Grund gegeben. Viertens, Florus verstand die Kunst, die man im Abendmahlsstreite anzuwenden bis auf diesen Tag nicht unterlassen hat, dass er die behaupteten Irrlehren mit andern, insbesondere mit christologischen Ketzereien in Verbindung brachte oder darauf hinwies, wie streng die Kirche gegen viel geringere Irrthümer ehedem gewesen sei, um zu der gleichen Strenge gegen den viel grösseren zu spornen. Fünftens aber, der Erfolg seiner Aufhetzung muss gering gewesen sein; zwar er selbst berichtet, dass auf einer Versammlung von Carisiacum die Irrthümer des Amalarius verurtheilt worden seien, aber nach seinem eigenen Geständniss behauptete Dieser das Gegentheil, und Florus musste zu abermaligen Klagen seine Zuflucht nehmen, und gegen Jenen geschehen ist sicher Nichts [1]). — Wir wenden uns zu

Hinkmar, Erzbischof von Reims, dem Freunde des Paschasius, seines Anhängers in der Gottschalk'schen Prädestinationsstreitigkeit, und der ihn ziemlich lange überlebte (st. 882). In einer an Karl den Kahlen übersandten

1) Nach *Mansi XIV*, 657 *f.* wäre der letzte kleinere Anklagebrief der frühere und schon 835 geschrieben, die Versammlung von Carisiacum aber, deren das längere Schreiben gedenkt, 838 gehalten worden. Vergl. *Mabill. Annal. ord. Bened. II*, 593 *sq.* 595 *sq.*

Abhandlung *de cavendis vitiis et virtutibus exercendis* findet sich ein Abschnitt über das Abendmahl[1]), ein eigenthümliches Gemeng von Gedanken, zum Theil wörtlichen Anführungen der älteren Lehrer, insbesondere des Ambrosius (*de init.* und *de sacr.*), Augustinus, Leo d. Gr., Gregorius, ohne rechte Ordnung, ohne Nennung der ursprünglichen Verfasser, dazwischen Gedanken, deren Urheber sich nicht nachweisen lassen, so dass sie, obwohl dem Wesen nach nicht neu, doch der Darstellungsform nach von ihm selbst herrühren können — können, sage ich, denn wo mag bei einem Schriftsteller dieser Art die Sicherheit herkommen? — auch Paschasius ist in dieser Arbeit nicht genannt, aber sein Buch ist in der gleichen Weise benutzt worden wie die alten Lehrer. Nicht nur einzelne Ausdrucksformen und Satzstücke, welche oft begegnen, nicht nur manche seiner Beweisführungen und sonstigen Darstellungen, abgekürzt, in andere Worte gefasst oder anders geordnet, auch ganze Abschnitte wörtlich von dorther genommen[2]). Als neu dürfte nur etwa das Folgende anzusehen sein: 1. die Hinweisung auf die eherne Schlange in der Wüste, um den Satz herbeizuführen, dass: *qui mysterium dominicae passionis credendo et confitendo sinceriter [imitando[3])] adspiciunt, salvantur in perpetuum ab omni morte cet. (p. 89)*, was wenigstens, wenn das Wort *imitando* nicht ursprünglich sein sollte, das erste Vorkommen der Vorstellung wäre, dass nicht nur, wie noch bei

1) *Cap.* 11. 12. *Vid. Hincmari Arch. Remensis opera ed. Jac. Sirmondi. T. II. (Paris.* 1645).

2) S. 89 finden sich zwei längere Abschnitte wörtlich aus *Pasch. de corp.* 9, 2. Doch auch mit dem Buche des Florus stimmen nicht wenige Stellen wörtlich überein.

3) Dieses *imitando* passt so wenig in den Zusammenhang und steht, nachdem schon *credendo* und *confitendo* vorausgegangen, so störend da, dass ich den Verdacht, es gehöre nicht dem Schriftseller selbst, nicht zu beseitigen vermag.

Paschasius, der wirkliche Genuss, sondern auch die blosse zuschauende Gegenwart beim Abendmahle oder Messopfer verdienstlich und heilbringend sei; 2. der zuvor noch nirgends dagewesene Ausdruck, dass Christus im Abendmahle sich selbst mache[1]). Die Wichtigkeit dieser Schrift für unsere Geschichte liegt nur darin, dass ein bedeutender Mann, wie Hinkmar war, so bald nach dem Erscheinen jenes Buches sich dessen Inhalt so angeeignet hatte, dass er seinen Verfasser durch gleiche Behandlung auf die gleiche Stufe mit den alten Lehrern stellte. Das war nicht möglich, wenn Paschasius mit seiner Lehre dem allgemeinen Glauben seiner Zeitgenossen so sehr widersprach, als einzelne Neuere uns wollen glauben machen. Im Gegentheil, er lehrte, was die Alten lehrten oder was man bei ihnen fand und was die ganze Kirche glaubte; darum liess sein Buch sich trefflich brauchen, um den allgemeinen Glauben darzustellen. Ob Absicht darin lag, gerade Karl dem Kahlen diese Darstellung zu widmen, lässt sich nicht bestimmen. Der Strom aber, welchen wir bis gegen 840 hin verfolgen konnten, erscheint versiecht oder zugedämmt.

Haimo von Halberstadt (gest. 853)[2]). Von 1 Kor.

3) *P.* 97. *Ipse sanctificat sacramentum suum et facit se ipsum.*

2) Unter seinem Namen hat d'Achéry einen kurzen Aufsatz über das Abendmahl bekannt gemacht, welcher, wie der zweite Herausgeber, de la Barre, mit Recht bemerkt, Fragment eines Commentars über 1 Kor. ist, und in der Handschrift, der er entnommen ist, seinen Namen trägt. Basnage hat darauf hingewiesen, dass es dieser Annahme an der gehörigen Begründung fehle und dass man von Haimo bei seinem Verhältnisse zu Rabanus wohl ein Anderes erwarten könne. Daher ist sein Endurtheil: *Il faut recevoir ce traité sans examiner ni le temps auquel il a paru ni la personne qui l'a composé (Hist. de l'égl. II.* 912*).* Das sei zugestanden, obwohl weder die Freundschaft mit Rabanus eine Bürgschaft für eine bestimmte Abendmahlsvorstellung ist, noch in dem Inhalte des Aufsatzes ein genügender Grund liegt, ihn unter das 9. Jahrhundert herab zu setzen. Wenn aber Schröckh darüber in solcher Weise spricht, dass sein Leser denken muss, es sei der Aufsatz ein Bestandtheil des Commentars über die paulinischen Briefe, wel-

11, 23 ff. nimmt der Verfasser Veranlassung, sich ausführlicher über das zu erklären, was die Gnade des Stifters in diesem Sacramente zum Heile der gläubigen Seelen hinterlassen hat, damit der Glaube gestärkt und das Verdienst der Gläubigen erhöht werde. Er legt daher mit der Versicherung, dass nur ruchlose Thorheit das Gegentheil behaupten könne [1]), das zweifellose Bekenntniss ab, dass die Substanz oder, wie er es nachher ausdrückt, die Natur des Brodes und Weines durch Wirkung göttlicher Kraft, *per mysterium sacerdotis et gratiarum actionem* — der erste dieser Ausdrücke ist neu, weder bei den Aelteren, noch bei Paschasius anzutreffen — in eine andere Substanz, nämlich in Fleisch und Blut, umgewandelt werde (*convertantur*). Die Möglichkeit einer solchen Umwandlung leitet er aus der Allmacht dessen her, der, wie er, aus Nichts Etwas erschaffen kann, so auch Etwas aus Etwas machen (*aliquid ex aliquo facere* wie Pasch. 1, 1. 4) können muss. Die umschaffende Person ist der unsichtbare Priester, also Christus selbst, welcher seine sichtbaren Schöpfungen durch seine verborgene Macht in die Substanz seines Fleisches und Blutes verwandelt (*commutat*). Während aber die Natur der Substanzen vollkommen in Christi Leib und Blut verwandelt ist, verbleibt doch wegen des Grauens (*horror*, wie *Ambr. de sacr. IV*, 4.) den Empfangenden Geschmack und Gestalt (*figura*) von Brod und Wein daran, so dass

---

cher zuerst unter Haimo's Namen erschien, nachmals von den Kritikern dem Remigius von Auxerre zugewiesen ist (Kgesch. XXIII, 487. vgl. 283), so ist dies ein offenbarer Irrthum, wenn nicht der Commentar, welcher nach Schröckh Paris 1550. 8. erschienen ist, sich von dem unterscheidet, welcher 1519 in Strassburg in Fol. erschien. In dem letzteren findet sich der Aufsatz nicht, den ersteren habe ich nicht gesehen.

1) *Nefandissimae dementiae est fidelibus mentibus dubitare.* Wir. erinnern an die Erklärung bei Paschasius, dass der Leugner *impio deterior* sei.

nicht der äussere Sinn, sondern allein der Glaube Empfindung davon hat und Zeugniss davon geben kann. — Die Hauptgedanken sind in diesem Wenigen enthalten; man kann nicht behaupten, es schliesse der Schriftsteller sich an Paschasius an, dessen er so wenig erwähnt, als er einen Hauptgedanken aus ihm entlehnt[1]); eher mag sich sagen lassen, er gehe noch über ihn hinaus, wiefern er das Nichtvorhandensein der ursprünglichen Stoffe nach der Wandelung in einer Weise ausspricht, die von völlig überwundenem Dualismus zeugt und auch den Uebergang *in aliam substantiam* so deutlich hinstellt, wie dies bei Jenem nicht geschehen war, so dass man fast in Zweifel gerathen muss, ob er dem neunten Jahrhundert wirklich angehöre; nur dass dies allein nicht ausreicht, um die Verneinung zu rechtfertigen.

Der Schriftsteller weiss auch, dass das geheiligte Brod und der Kelch Zeichen (*signa*) genannt werden, und dass verblendete, dem Sinne ihres Fleisches ergebene Menschen dies so verstehen, als seien sie Zeichen von Christi Fleisch und Blut. Das aber ist ein thörichter Irrthum. Denn da ein jedes Zeichen verschieden sein muss von dem, dessen Zeichen es ist, würde daraus folgen, dass die Stoffe Leib und Blut Christi nicht wären. (So fest also steht ihm die Bejahung, dass er sie zur Widerlegung damit streitender Irrthümer brauchen kann, und nicht gewahr wird, dass für jene Verblendeten eben dies in Frage stand.) Vielmehr verhält sich die Sache so, dass der Leib und das Blut wegen gewisser Aehnlichkeit mit dem Empfänger Zeichen genannt werden, worauf er zunächst die bekannte Körner-

1) Aus einzelnen Ausdrücken, welche dort und hier nahezu gleichlautend vorkommen, einen Schluss auf wirkliche Benutzung abzuleiten, würde, wie in den meisten Fällen, so auch hier, voreilig sein. Sie kann Statt gefunden haben, es steht Nichts entgegen, sie ist vielleicht wahrscheinlich, aber erweislich ist sie nicht.

und Beeren-Symbolik folgen lässt, freilich übersehend, dass diese sich nicht auf Fleisch und Blut, sondern allein auf Brod und Wein anwenden lässt. Er fügt noch eine andere, bisher nicht dagewesene herein. Unser Essen des Fleisches Christi nämlich, durch welches dieses mit unserem Fleische zu einem Leibe vereinigt wird, ist ein Zeichen und Bild jener geistigen und ewigen Vereinigung mit ihm, welche einst Statt finden wird, und zu welcher uns der Glaube und die Liebe führen [1]).

Endlich wird auch der Satz, dass der Abendmahlsgenoss in jedem noch so kleinen Theilchen den ganzen Leib empfange, bestimmter vorgetragen, und zum Beweise das Gleichniss vom Weizenkorn (Joh. 12, 27) angewendet. Das in die Erde fallende Korn zerlege sich nicht in so viele Theilchen, als Körner aus ihm hervorgehen, sondern erstehe in jedem von diesen ganz. In gleicher Weise also auch Christi auferstandener Leib. Wenn aber überhaupt Gleichnisse nicht Beweise sind, wie mögen es falsch verstandene sein?

Remigius von Auxerre [2]). Die Abendmahlsstoffe sind an sich selbst *irrationabile*, d. h. *ἄλογόν τι*, dem wesentlichen Sinne nach nichts Anderes als etwas Körperliches, aber die Worte dienen zu Erläuterung der Stelle des Messkanons, wo die Worte *hostiam rationabilem* (aus Röm. 12, 1) vorkommen. Auf das Gebet aber des sie *rationabiliter* [3]) behandelnden Priesters wird das Brod *ratio-*

1) *Significat haec corporalis et temporalis carnis Chi. et sanguinis comestio et incorporatio illam aeternae societatis et refectionis visionem spiritalem et sempiternam, qua ei incorporabimur et uniemur in futuro, sic sine fine cum eo permansuri cet.*

2) *Remigius Autissiodorensis*, Mönch zu St. Germain d'Auxerre, Hinkmar's Nachfolger im Erzbisthum von Reims 882—899. Das oben Mitgetheilte ist aus seiner *Expositio de celebratione missae (Bibl. max. patr. XVI.)*, einer Ueberarbeitung des Werkes von Florus, mit eigenen Zusätzen. S. unt.

3) So ist jedenfalls für das ganz verkehrte *irrationabiliter* der

nabilis, indem es in den Leib Christi übergeht (*transeundo*, das Wort des Isidorus). Der Bewirkende ist Christus (*perficit*) durch den Priester, dessen Handlung durch *sanctificare* bezeichnet wird. Die bewirkende Kraft ist die Allmacht Gottes, der Erfolg tritt ein *benedictionis* (Ambr.) *potentia*, und zwar *Christi virtute et verbis*, wie ursprünglich, so zu aller Zeit [1]). Das Gewirkte aber ist derselbe Leib und dasselbe Blut, welche der Herr den Jüngern übergab, nämlich an allen Orten und zu allen Zeiten, wo die Weihe vollzogen wird, der eine Leib, den er im Leibe der Jungfrau angenommen und nachmals den Aposteln zu essen gegeben hat. Seine Gottheit nämlich, dieselbe Gottheit des Wortes Gottes, welche Eine ist und die ganze Welt erfüllt, erfüllt jene Stoffe, verbindet sie und bewirkt, dass, wie sie selbst eine ist, so sie auch Eins werden mit dem Leibe Christi, und der Leib Christi schlechthin Einer sei [2]). Dieser Gedanke, der offenbar überall, auch wo er nicht ausgesprochen wird, gedacht sein muss, wo der von Maria geborene Leib im Abendmahle gegenwärtig angenommen wird, ist weder von Früheren, noch von Paschasius oder Florus so vollständig ausgeführt worden, wie er hier erscheint, und würde also dieses bestimmte Aussprechen als ein Fortschritt zu betrachten sein, welchen die Entwickelung der Lehre durch Remigius gemacht. Ebenso auch die daraus abgeleitete Fol-

---

Ausgabe zu lesen. Welche bestimmte Handlung des Priesters er dabei denke, wage ich nicht zu bestimmen.

1) *Christi virtute et verbis iste panis et calix ab initio consecratus est et semper consecratur et consecrabitur*, ganz nach Florus, nur vollständiger als die Ausgaben von diesem die Stelle darbieten.

2) *Divinitas* — eben jene *divinitas verbi dei*, welche *una est quae totum replet mundum* — *replet illud* (kann sich nur auf *corpus* beziehen), *quae ut conjungit ac facit, ut sicut ipsa una est ita conjungatur corpori Chi.* (scheint nur von dem *corpus* des Abendmahls, nicht etwa von dem mystischen der Gemeine gefasst werden zu können), *et unum ejus corpus sit in unitate.*

gerung (*unde animadvertendum est*), dass es keinen Unterschied mache, ob Einer Viel oder Wenig davon empfange, indem doch Alle gleichmässig (*aequaliter*) den Leib Christi vollständig (*integerrime*) geniessen, sowohl im Allgemeinen, als jeder Einzelne insbesondere; sie erscheint schon bei Cäsarius (Abendm. S. 484) und Paschasius behandelt sie K. 17, aber weder so klar ausgesprochen, noch in so entschiedenem Bewusstsein ihrer in jenem Hauptsatze begründeten Nothwendigkeit.

Das Abendmahl ist *mysterium fidei* (der Ausdruck gehört dem *Canon Missae* selbst, und wird daher überall besprochen), weil wir glauben müssen, dass unser Heil darin beruhe. Aus Fürsorge nämlich hat er [1]) uns dies *sacramentum salutis* (Pasch. sagt *mysterium salutis*, K. 1, 6. 10, 1) gegeben, damit, weil wir täglich sündigen und Er doch nicht mehr sterben kann, wir durch dies *sacramentum corporis sui* Vergebung erlangen mögen. Hier ist der Hauptgedanke nicht mehr neu, Vergebung der täglichen Sünden leitet auch Pasch. vom Abendmahlsgenusse ab, aber die Begründung ist noch nie in dieser Weise dagewesen. Das ihr zu Grunde liegende Denken ist vollständig dieses: Die Tilgung der Sündenschuld kann anders nicht erfolgen als durch das Opfer Christi, also die Hingabe seines Fleisches und das Vergiessen seines Blutes. Nun, die vergangenen Sünden hat er durch den Kreuzestod gebüsst, die unsrigen vor der Taufe nimmt diese selbst hinweg. Fände nun weiteres Sündigen nicht Statt, so träte kein weiteres Bedürfniss ein. Da es aber Statt findet, so bedarf es fernerer Veranstaltungen zu Tilgung der daraus hervorgegangenen Schuld. Die grösseren Verschuldungen nun deckt das *Sacramentum poenitentiae* — obwohl dessen in den Verhandlungen auf diese Weise nicht

1) Doch wohl Christus? Es geht kein Wort vorher, worauf das Verbum als auf sein Subject bezogen werden könne.

gedacht zu werden pflegt —; hinsichtlich der täglichen und leichteren steht die Sache so: Könnte Christus öfter sterben, so wäre denkbar, dass es auch geschähe. Nun aber ist dies unmöglich — das seit Gregorius d. Gr. überall ertönende *resurgens a mortuis jam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur* (*Dial. IV*, 58 aus Röm. 6, 9) —; entweder also es giebt für diese Sünden keine Sühne mehr, oder es muss etwas Anderes geschehen, was das Wesen des Kreuzesopfers in sich enthält, ohne ein wiederholter Tod zu sein. Dafür nun tritt das *sacramentum corporis* ein, d. h. Christus giebt denselben Leib, aber unter der Hülle des Brodes, an uns hin, und lässt uns durch den Genuss desselben in Verbindung damit eintreten, der getödtete Leib wird ohne neuen Tod doch neu für uns geopfert und wirkt eben als getödteter, was ohne dies einen neuen Tod erfordern würde. So liegt ein grosser Fortschritt in dem einen Satze: *quia — jam mori non potest.* — Was noch weiter folgt, erklärt sich nur über das *mysterium* und giebt den seit Ambrosius schon oft vernommenen Grund für das Verbleiben der ursprünglichen Gestalt (*forma*) der Stoffe, weil wir *usum non habemus comedere carnem crudam et sanguinem bibere*, d. h. das *durius contra consuetudinem humanam* des Paschasius.

Untrügliche Zeichen, dass Remigius das Werk des Paschasius vor Augen gehabt, finden sich in Obigem wohl nicht, aber dass er mit dem Inhalte dieses Buches vollkommen einstimmig sei, die Lehre des Mannes nicht nur billige, sondern in einzelen Punkten vervollständige und weiter führe, das, meinen wir, ist durch die gegebene Darstellung erwiesen. Werfen wir nun noch einen Blick auf den zuerst unter Haimo's Namen erschienenen, von den Kritikern unserm Remigius zugeschriebenen Commentar[1]),

1) Zur Benutzung stand mir: *Doctissimi Haymonis Saxonis — in D. Pauli epistt. cum brevis tum perlucida expositio. Argent.* 1519.

wo zu 1 Kor. 11, 23 ff. über das Abendmahl gehandelt wird, so finden wir da 1) fast unzweifelhafte Benutzung von Paschasius in dem Gedanken, dass Christi Leib für unsern Leib, sein Blut für unsere Seele gegeben sei, und so der ganze Mensch erlöst werde, desgleichen dass Judas, vor dem Empfange schwankend, nach demselben als Strafe des unwürdigen Genusses dem Teufel ganz verfallen gewesen sei (Pasch. 8, 5), endlich, dass der Genuss für die Einen *remedium* sei, für die Andern *judicium* (Pasch. 8, 3); 2) Einiges, was wohl eben so unzweifelhaft auf Remigius hinweist, namentlich die Herleitung der Einheit des Abendmahlsleibes mit dem von Maria geborenen aus der *Divinitas*, welche das Brod erfüllt (*replet*), und die Hinweisung auf die Unmöglichkeit eines neuen Todes Christi als die Ursache, weshalb das Abendmahl für den Zweck der Sündentilgung gegeben sei, und die Ausdrucksform, dass Christus, obwohl gebrochen und gegessen, doch *integer et vivus* verbleibe; endlich die beiden Schriften gemeinsame Erklärung, dass das Dargebotene Brod scheine, aber der Leib Christi sei, wogegen als neu nur etwa gelten möchte die sehr schön gehaltene Vergleichung der Stiftung Christi mit der eines sterbenden Freundes, der dem Freunde ein theures Andenken vermache [1]), und die Herbeiziehung der gegen die Ueberlieferung der Väter geschehenden Verwaltung des Abendmahls in das *ἀναξίως* des Apostels [2]).

Anm. Die von d'Achéry herausgegebene Schrift (*Spicil. I,* 150 *sq.*) eines Mönchs Adveraldus *de Corpore et sanguine Christi*, mit dem, ich weiss nicht ob ursprünglichen Beisatz: *contra ineptias Johannis Scoti*, ist Nichts als ein Gestoppel von Stellen aus Hieronymus, Augustinus, Gregorius, von denen mehrere Nichts beweisen und Nichts lehren, vom Schriftsteller selbst nur die zur Einreihung seiner Lappen

1) Bei Druthmar ging er nur auf eine ferne Reise.

2) *Indigne dicit, i. e. ordine non observato, videlicet qui aliter mysterium illud celebrat vel sumit, quam traditum est a sanctis patribus*, und hierauf erst das *μὴ διακρίνειν τὸ σῶμα.*

erforderlichen Worte, kurz ohne allen Werth, und wird hier nur darum erwähnt, um sie als solche zu bezeichnen.

Alcuini confessio fidei. Der Jesuit Chifflet gab 1656 aus einer alten Handschrift unter obigem Namen eine Schrift heraus, deren Verfasser in den drei ersten Theilen seinen Glauben hinsichtlich der Dreieinigkeit, Menschwerdung u. s. w. getreu nach den Bestimmungen der Kirche ausspricht, im vierten aber (§. 1—7 der Ausg. von Frobenius) sich über das Abendmahl erklärt. Ein ungenannter katholischer Schriftsteller war der Erste, der (1659) ihre Aechtheit bezweifelte, der Reformirte Daillé (Dallaeus) setzte sie unter Anselm's Zeitalter herab, Mabillon bemühte sich, ihr Alter und ihre Aechtheit zu erhärten, worauf Basnage in der Kirchengeschichte antwortete, endlich suchte Frobenius in seiner Ausgabe der Werke Alcuin's Basnage's Gründe zu entkräften, von späteren Untersuchungen ist mir Nichts bekannt. Fragen wir zunächst nach der äusseren Bezeugung, so scheint für Alcuin als Verfasser Wenig oder Nichts zu sprechen. Die gegenwärtige Ueberschrift ist in der einzigen erhaltenen Handschrift nicht ursprünglich, vielmehr die ursprüngliche Ueberschrift ausgelöscht und die jetzige von einer späteren Hand an ihre Stelle gesetzt worden. Können wir nun auch nicht behaupten, dass die auslöschende und die ersetzende Hand dieselbe sei, so wissen wir doch weder, was ursprünglich dagestanden, noch wo der Nachbessernde sein Wissen über den Verfasser hergehabt, und die Möglichkeit eines Irrthums, ja selbst eines Betrugs lässt sich nicht leugnen. Die Züge der Handschrift weisen nach dem Zeugniss von Mabillon und anderen von ihm namhaft gemachten Sachverständigen auf das neunte Jahrhundert hin, und wenn wir uns auf sie verlassen dürften, so würde wenigstens das Alter der Schrift nicht zu bezweifeln sein; ob wir es aber dürfen, mag ich nicht entscheiden. Gegen die Herkunft von Alcuin aber scheint sehr

stark zu sprechen, dass weder Paschasius noch Florus dieser Schrift erwähnen. Beide waren sehr gelehrte Männer und lebten in einer Zeit und unter Verhältnissen, die nicht annehmen lassen, dass sie von einem Glaubensbekenntniss Alcuin's, wenn ein solches vorhanden war, keine Kenntniss gehabt haben sollten. Beide nennen die Schriftsteller, deren Fusstapfen sie folgen, Beide aber schliessen die Reihe mit Beda ab, und nun ist wenig glaublich, dass, wenn sie ein Abendmahlsbekenntniss Alcuin's kannten, das ihrem Sinne so sehr entsprach, wie das vorliegende, sie es unbeachtet liessen. So wenig aber hiernach wahrscheinlich ist, dass wir eine Schrift dieses berühmten Mannes vor uns haben, darf doch das Urtheil über Alter und Urheber dieser Schrift sich nicht allein auf diese äusseren Gründe stützen, es ist vielmehr auch ihr Inhalt und ihr Verhältniss zu den übrigen Schriften des Jahrhunderts in Betracht zu ziehen, und dann erst zu entscheiden, sofern das möglich ist. Hier kann dies freilich nicht im Bezug auf das Ganze, nur auf den Theil ihres Inhalts geschehen, der vom Abendmahle handelt. Die Frage kann nur diese sein: auf welche Zeit werden wir durch den Theil der sogen. *Confessio Alcuini*, der vom Abendmahle handelt, bei näherer Betrachtung seines Inhalts und seiner sonstigen Beschaffenheit hingewiesen? Es muss daher zunächst dieser Inhalt selbst kurz durchgesprochen werden.

Der Verfasser, der die ersten drei Theile nach der Regel des kirchlichen Dogma niedergeschrieben hat, will sein Bekenntnisswerk damit beschliessen, dass er auch über den Leib und das Blut Christi seine Meinung sagt [1], thut es aber in starkem Gefühle seines Unvermögens sowohl als auch der Unerfasslichkeit des Gegenstandes, der nicht sowohl verständig zu erörtern, als mit heiliger Scheu zu

1) *Quid de hoc sentiam confiteri opto.* Amalarius: *dico quod sentio.*

glauben ist. Der Glaube nämlich erblickt am Altar Christus selbst, der sich opfert, sein Fleisch zu essen, sein Blut zu trinken giebt, um uns dadurch zur Theilnahme seiner Gottheit zu erheben [1]). Vermöge dessen aber, dass er selbst der Priester und das Opfer ist, und die Weihe durch seine Kraft und sein Wort geschieht, ist das Geopferte (*salutaris victima,* wie bei Gregor d. Gr.) von der Person des handelnden Priesters vollkommen unabhängig. Er aber bewirkt durch die Kraft des heiligen Geistes und die himmlische Segnung, dass das Geopferte sein Leib und Blut ist. Die Opferhandlung aber ist der gemeinsame Dienst (*servitus*), welchen der Priester und die Gemeine Gott allein darbringen, weder den Engeln, noch den Seelen der Verstorbenen. Gegenwärtig aber sind die Engel als die himmlischen Diener Christi bei der Feier und bringen das Opfer auf den himmlischen Altar (nach der Messliturgie). In diesem Opfer wird der Sohn dargebracht, der Vater ausgesöhnt (*reconciliatur*) und uns dadurch das wahre und ewige Heil bewirkt. Die Wirkung nämlich dieses Sacraments, in welchem das Opfer Christi (Hebr. 9, 14. Eph. 5, 1) tagtäglich wiederholt wird, ist die Einheit der Gläubigen in Christus. Die ganze Handlung ist ein *mysterium*, in reiner Glaubenseinfalt zu empfangen, nicht durch Verstandesschärfe zu begreifen. Christus wird vom ganzen Volke gegessen, und bleibt doch unversehrt, an Alle vertheilt, und doch von Jedem ganz genossen. Das Mysterium ist eben so unentbehrlich zur Seligkeit als das Geheimniss der Dreieinigkeit, der Verfasser glaubt und bekennt von ganzem Herzen, was die Wahrheit selbst, welche nicht lügen kann, darüber sagt, dass es sein wahres Fleisch und Blut sei (Joh. 6, 53 ff.).

Hierauf wendet er sich an das ruchlose Geschlecht der Leugner, um sie aufzufordern, der Stimme zu achten, wel-

1) *Unius summaeque divinitatis participes efficimur* (1, 4).

che sagt, *suam et non aliam carnem esse.* Wenn sich's anders verhielte, würde es das herrliche Mysterium nicht sein (als das es auch von ihnen anerkannt wird). Wer Gottes Allmacht glaube, der glaube gewiss auch, dass er aus jedem Dinge machen könne, was er wolle. Wenn sich's so verhielte (wie die Leugner meinen), so hätte es leicht begriffen und ausgesprochen werden können, da es aber in Wahrheit etwas ganz Anderes ist, als jene vom Geiste der Ketzerei betrogen wähnen, so heisse es mit Recht *mysterium fidei;* denn es könne nicht vom menschlichen Verstande begriffen, nur in demüthigem Glauben hingenommen werden, wie auch Christus Joh. 6, 64 bezeugt habe. Nachdem er dann noch über den Vorzug des Glaubens vor der *ratio*, über die Gefährlichkeit des Begreifenwollens u. dgl. Einiges gesprochen, sucht er die Möglichkeit des Wunders durch Hinweisung auf die Geburt aus verschlossenem Leibe, das Erscheinen bei verschlossenen Thüren, das Wandeln auf dem See und das Speisungswunder darzuthun, und ermahnt zum Glauben, bis dereinst das Schauen komme. Die Beimischung des Wassers wird auf die herkömmliche Weise gerechtfertigt und gedeutet und mit Ermahnungen geschlossen. Angeführt wird von den alten Lehrern namentlich nur Gregorius d. Gr. und Ambrosius, aber ohne Nennung des Namens Einiges aus Gregorius und aus Augustinus, wörtlich oder mit geringen Abweichungen, die Anführung aus Ambrosius hat ihren Ort in dessen Commentar zu Lukas.

Verfasser und Abfassungszeit. Das Bekenntniss ist in einer Zeit geschrieben, wo es über das Abendmahl noch kein Kirchendogma gab, man noch eine Meinung haben konnte; nach der Mitte des elften Jahrhunderts konnte dies nicht mehr geschrieben werden, die Schrift also entstand gewiss vor dieser Zeit. Was ihren Inhalt anlangt, enthält sie nicht einen einzigen Gedanken, der in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts nicht entweder

schon ausgesprochen war oder doch ausgesprochen werden konnte; in ihrem Inhalte also liegt, was den fraglichen Abschnitt anlangt, kein Grund, sie bis unter dies Jahrhundert herabzudrücken. Damit aber ist nicht gesagt, dass nicht andere Gründe am Ende doch ein solches Urtheil hervorrufen können. Für jetzt indessen fragt sich erst, ob Grund sei, sie über die Mitte des neunten Jahrhunderts hinauf zu stellen. Dies aber ist entschieden zu verneinen.

Dass Alcuin als Verfasser eben so schlecht durch die Handschrift selbst, als durch die Schriftsteller der Zeit bezeugt sei, ist oben schon dargethan. Es kann sich nur noch darum handeln, ob die Schrift entweder vor der des Paschasius oder auch nach ihr, aber unabhängig von ihr, erschienen sei, in welchem Falle sie, wer auch immer sie abgefasst, ein sehr bedeutendes Zeugniss für den Glauben jener Zeit sein würde. Aber so kann sich's nicht verhalten. Vor dem Buche des Paschasius war noch kein Abendmahlsstreit gewesen, als Gegner des allgemeinen Kirchenglaubens Niemand aufgetreten; abweichende Meinungen, wie wir wissen, waren ausgesprochen worden, aber in so bescheidener, halb verdeckter Weise, dass auch er selbst sie nicht mit harten Urtheilen verfolgt; in unserem Bekenntnisse ist die Rede von einer *perversa doctrina pravissimarum gentium*, deren Entstehung der Verf. nur vom *spiritus haereticus* abzuleiten weiss; hierin aber scheint doch ein sehr starkes Zeugniss zu liegen, dass, als der Verf. schrieb, die Lage der Dinge sich schon sehr geändert hatte. Greift doch selbst Florus bei aller Hitze und Feindseligkeit, womit er gegen Amalarius erfüllt ist, von Seiten seiner Abendmahlsvorstellungen ihn nicht an. So bleibt übrig, zu erforschen, ob nicht ein Verhältniss des Bekenntnisses zum paschasischen Werke zu entdecken sei. Könnte die blosse Uebereinstimmung der Gedanken als entscheidend angesehen werden, so würde man aus ihr sofort den Schluss

ableiten, Einer von Beiden habe den Andern vor sich gehabt, und dann sicher nicht Paschasius den Bekenner, sondern umgekehrt. Das aber, wie oben schon bemerkt, kann nicht geschehen. Es sind bestimmtere Spuren aufzusuchen. Nun, erstlich, das Bekenntniss stimmt in einer Stelle wörtlich mit Paschasius überein, derselben Stelle aus Kap. 9, 2., die sich auch bei Hinkmar und bei Florus findet. Hinkmar hat sie von Paschasius entlehnt, denn er schrieb nicht nur später, sondern giebt sie als Bruchtheil eines grösseren von ihm entlehnten Stückes. Ist nun die grössere Wahrscheinlichkeit, dass auch Florus sie aus Pasch. entlehnte, als für ein Schöpfen Beider aus einer uns unbekannten Quelle, und kann, auch eine solche zugestanden, unser Bekenntniss nicht als solche angesehen werden, so bleibt für dies nur übrig, dass es die fraglichen Worte entweder aus Paschasius selbst oder aus einem der beiden andern Schriftsteller genommen habe.

Weiter, Paschasius gründet seine ganze Lehre auf den Satz, dass Gott vermöge seiner Allmacht aus jedem Dinge machen könne, was er wolle, und dass dieser Anfang seines Buches selbstständig gearbeitet sei, wird Niemand ihm abstreiten wollen, der ihn gelesen hat; das Bekenntniss zieht, wo es die Leugner möglichst kurz zu widerlegen sucht, die ganze Erörterung in einen Satz zusammen, dem man doch auch so noch ansieht, wo er seinen Ursprung hat. Drittens, Paschasius betont Nichts stärker, als dass das Dargebotene nichts Anderes sei als Christi Fleisch, und dieser Gedanke nimmt in den Nebenschriften bestimmter die Form an, dass es kein anderes, fremdes, sondern Christi eigenes Fleisch sei; das Bekenntniss trägt einmal denselben Gedanken vor, und gerade in dieser bestimmten Form, und gerade wo es polemisirt. Viertens, für Paschasius ist das Unfassbare, den Sinnen schlechthin Unerreichbare des Geschehenden und Gegenwärtigen gerade das Unentbehr-

lichste daran, weil nur so das Abendmahl das Mysterium sein kann, das es anerkannter Weise ist; mit wenigen Worten findet sich derselbe Gedanke in der Polemik des Bekenntnisses, welcher er auch im Commentar und im Briefe des Ersteren angehört [1]). Endlich — um von den mancherlei Aehnlichkeiten der Gedanken abzusehen — Paschasius hat unter seinen Beweisen die Geburt bei verschlossenem Leibe der Mutter, und das Durchgehen durch verschlossene Thüren noch nicht angewandt, aber den Beweis des Ersten hat er geführt und das Zweite für den Beweis gebraucht; im Bekenntnisse ist Beides da und dient zusammen dem gleichen Zweck. Nach diesem Allen kann ich nur urtheilen, der Bekenner habe nach Paschasius geschrieben, und zwar nicht nur nach dem Erscheinen des Hauptwerks, sondern auch nach dem des Commentars und des Briefes. Nun aber gehören das 12. Buch von jenem und der Brief gewiss der zweiten Hälfte des Jahrhunderts an; also auch das Bekenntniss keiner früheren Zeit. Gekannt hat sein Verf. jene Schriften wohl, obgleich auffallen muss, dass er, der so viel abgeschrieben, sich an diesen Büchern nicht vergriffen hat.

Es gilt, sein Verhältniss zu den übrigen Schriftstellern

---

1) Auf eine Stelle (§. 5) muss ich hier insonderheit aufmerksam machen. Der Bekennende will die Leugner widerlegen, sagt aber nicht, was eigentlich sie setzen, worüber man bei Paschas. ziemlich gut in's Klare kommt. So widerfährt ihm denn, dass er einen Satz ausspricht, den man erst dadurch zum Verständniss bringt, dass man die Meinung der Gegner aus Pasch. hinzu denkt. *Si hoc esset ita, comprehendi sensu et verbis dici certe potuisset.* Im Vorhergehenden ist Nichts, worauf das *hoc* bezogen werden könne, man versteht den Satz nicht, denkt anf Einschiebung der Negation, und bleibt unbefriedigt. Licht wird erst, wenn man die Meinung Derer dazu nimmt, welche sagten, dass im Abendmahle *virtus* oder *figura carnis Christi* sey. Wenn sich's so verhielte, sagt nun der Verfasser, das hätte leicht begriffen und ausgesprochen werden können. Das aber ist nicht geschehen (vergl. *Pasch. in Matth. p.* 1093).

des Jahrhunderts zu bestimmen. Zu denen, welche eine andere Bahn betreten hatten (s. die Vorgeschichte), zeigt sich keins, aber wohl zu Florus, Hinkmar, Remigius. Zuerst zwischen ihm und Florus ist die Erscheinung diese: Wo die Auslegung der Liturgie an den Punkt gelangt ist, dass der Priester das Opfer Gotte zu empfehlen anfängt, da begegnen beide Schriften einander zum ersten Male, um von da an eine Strecke mit einander fortzugehen (*Flor.* §. 58. 59. *Conf. IV*, 2 *med.* — 3 *med.*), und zwar so, dass Florus immer länger ist, und namentlich seine Begründungen und die Schriftstellen im Bekenntniss fehlen. Der Anfang des Zusammengehens erfolgt in der Mitte eines Satzes von Florus, das Gemeinsame ist fast vollkommen wörtlich gleich, die Abweichungen meist unbedeutend, manche wohl Nichts mehr als Varianten, nur gegen das Ende dieser Strecke beschränkt die Uebereinstimmung sich auf einzele Wörter und Phrasen. Ausschliesslich eigen ist bei Florus nur ein etwas grösseres Stück, desgleichen im Bekenntniss eins (2. *extr.*), zwei andere scheinen es nur zu sein. Einmal findet sich ein Stück bei Florus, das im Bek. sich erst an viel späterem Orte zeigt. Gegen das Ende des Abschnittes findet sich die Stelle, welche beiden Schriften mit Paschasius gemein ist, so dass der Bekenner sie aus Florus ebensowohl geschöpft haben kann als aus Paschasius. — Nachdem hierauf Florus wieder ein Stück allein gegangen, erfolgt ein neues, aber weniger geordnetes Zusammengehen. Das nächste Stück bei Florus steht im Bekenntnisse wieder §. 2, unmittelbar vor dem zuerst besprochenen, das folgende erscheint §. 3 mit Abkürzungen in den biblischen Bestandtheilen, das Gemeinsame ist wörtlich hier wie dort. Die verbindenden Sätze dort sind hier natürlich weggeblieben, der Zusammenhang hier ein anderer, aber sehr lockerer. Die *Expositio* verbreitet sich dann über die Einsetzungs-

worte der Messliturgie, ohne Entsprechendes im Bekenntnisse und kommt hier auf die Worte *mysterium fidei*, die in den evangelischen Berichten nicht gefunden werden, und vermuthet ihre Quelle entweder in Joh. 6, 63 f. oder auch in 1 Tim. 3, 9. (§. 60—62). Ein Stück von dieser Erörterung erscheint im Bek. §. 5, ein anderes §. 4, beide ohne irgend Hinweisung auf jenes Verhältniss, und in so wesentlich verschiedenem Zusammenhange, dass in dem zweiten auch der Sinn ein anderer geworden ist; ein bald nachfolgendes ist mit Erweiterungen §. 3 an die Stelle aus Pasch. 9, 2. angehängt. Die gleich darnach folgende Darstellung der Nothwendigkeit, den Wein mit Wasser zu vermischen, ist mit Zusätzen §. 6 eingefügt, und darauf finden wir einige zum Theil wörtlich aus *Greg. Dial. IV*, 58 entnommene Sätze §. 7, §. 6, §. 4 vereinzelt hingestreut, endlich aber, nach einer langen Unterbrechung bei Florus zwei kurze Stücke desselben, ihrem wesentlichen Inhalte nach §. 1, 2 des Bekenntnisses.

Das Ergebniss aus diesen Erscheinungen, das freilich erst bei der Betrachtung selbst vollständig klar wird, kann nur dieses sein, dass einer der beiden Schriftsteller bei seiner Bearbeitung den andern vor Augen gehabt und ausgeschrieben hat, entweder Florus den Bekenner erweitert oder dieser jenen abgekürzt. Wüssten wir nun auch Nichts über das Zeitverhältniss beider, so meine ich doch, es würde Florus als der Vorangehende zu betrachten sein, denn was wir im Bekenntniss in wunderlicher Zerstreuung, ohne Begründung und rechten Zusammenhang erblicken, das erscheint bei Florus in passender Verbindung und begründender Anordnung. Ist aber überdies beinahe gewiss geworden, dass dass Bekenntniss vor dem sechsten Jahrzehnt des neunten Jahrhunderts nicht verfasst sein könne, während Florus vor der Mitte desselben geschrieben hat, so verschwindet jeder Gedanke an Ursprünglichkeit des Bekennt-

nisses, und wird wahrscheinlich, dass es in seinen meisten Bestandtheilen aus jener Schrift zusammengestoppelt sei. Doch auch zu Hinkmar und Remigius findet ein Verhältniss Statt, das zu betrachten ist. Mit Hinkmar hat das Bekenntniss, abgesehen von der Stelle aus Paschasius, die Hinkmar in beträchtlicher Ausdehnung, das Bekenntniss nur zum kleinsten Theile gegeben hat, und von solchen, die nur Anführungen älterer Lehrer sind, sieben zerstreute Stellen gemeinschaftlich, aber sechs derselben sind aus Florus, und zwar kann sie Hinkmar nur aus Florus selbst und nicht aus dem Bekenntnisse genommen haben; aber auch dieses nicht aus ihm, weil seine Entlehnungen sich über einen weit grösseren Raum erstrecken, als die, welche Hinkmar vorgenommen hat. Die siebente Stelle bietet keine wörtliche Uebereinstimmung, und ebenso möglich wäre, dass Beide sie aus einem anderen Quell geschöpft, als der Eine aus dem Andern, ein sicheres Verhältniss will sich hier nicht stellen lassen [1]). Die Schrift des Remigius endlich, soweit sie hier uns angeht, ist zum grösseren Theile aus Florus, und zwar in abkürzender Weise, und so geschöpft, dass in der grössten Mehrzahl der Stellen, worin das Bekenntniss sich mit ihr begegnet, keine von beiden der andern zum Grunde gelegen haben kann. Das Bekenntniss hat mehr Stellen als Remigius, und in denselben Manches, was diesen fehlt, umgekehrt aber folgt Remigius der

---

1) Die Stelle lautet bei Hinkmar (S. 88): *Vae illi homini de quo Jesus, qui altaribus sanctis inter immolandum, utpote proposita consecraturus, adesse non dubitatur, astantibus sibi ministris coelestibus, queri cogitur cet.;* im Bekenntniss (§. 2): *In ipsa immolationis hora cum astantibus sibi ministris coelestibus, ut proposita consecret adesse credendus est.* Andeutungen dieser Vorstellung bei Ambrosius und Gregor d. Gr. sind mir wohl bekannt, diese bestimmte Form aber ist mir nicht begegnet, um etwa die beiden Schriften gemeinsame Quelle nachzuweisen.

worte der Messliturgie, o' nisse und kommt hier in den evangelischen F vermuthet ihre Quel' in 1 Tim. 3, 9. terung erscheint irgend Hinwei lich verschi auch der gendes 9, 2.. der is'

Bekenntniss sie ver- was in diesem ni ist. Nur an e ach dem T Bekenntn immer in

der *Biblioth*. verkürzt, das Vorhanden .. so ähnlich, dass bis zur kritischen Er- .. ursprünglichen Textes von ihr ganz abzuse- ist. Eine Stelle aber, welche Beiden gemein und nicht aus Florus hergenommen sei, und welche dazu dienen könne, das chronologische Verhältniss dieser Beiden zu bestimmen, hat sich nicht gefunden. Das Endergebniss muss also sein: Alkuin hat an der Schrift gar keinen Theil, Paschasius und Florus haben geschrieben, und der Erstere alle seine Schriften, ehe sie entstand, früher also als 850—860 ist sie sicher nicht geschrieben; ob aber später als gegen das Ende des neunten Jahrhunderts, will sich nicht entdecken lassen. Ist aber das Gefundene das Richtige, so kommt auch wenig mehr darauf an, wann sie entstanden ist. Der grosse Name, der sie stützen mochte, ist für sie dahin, also auch die Wichtigkeit, die sie in den Augen Derer haben musste, die sie aus ihrem Versteck hervorgezogen und die sie vertheidigt haben. Aber auch für die Geschichte der Abendmahlslehre ist sie bedeutungslos, nichts Eigenes ist in ihr enthalten, kein Schriftsteller des neunten Jahrhunderts hat, wie oft behauptet worden, aus ihr geschöpft, um keine Linie ist das Vorstellen durch sie gefördert worden. Sie kehre in die Vergessenheit zurück, aus der sie besser nie herausgerissen wäre.

wohl bis zur Bildung von Par-
Die bishe o das Buch des Paschasius nicht
dass Paschasi vielmehr die Folge des Strei-
ues, Uner' worden, um der Seite, auf
dass er n Sieg vollständig zuzu-
ger a rer Zuversicht ausspre-
rhr ehalten wäre, als es
mtere Andeutungen
Vorst des nicht der Fall
grössten Theils de Begründete als
aber bedeutende Kirchen rbleiben kön-
sich ihm angeschlossen, ja treten, fehle.
weiter geführt hatten. Daneben a de.
gezeigt, dass unter den Gelehrten, wir s kannte
welchen Anstoss, eine Richtung zum Symb hert[1]),
treten war, wie die früheren Jahrhunderte der K spro-
mindestens im Abendlande nie so stark gezeigt, und zw nd
gerade unter den Gliedern des Ordens, dem Paschasius ;
selbst angehörte, ja bis in das Kloster hinein, in dem er Anfangs Lehrer, darnach aber eine Zeit lang Vorgesetzter seiner Ordensbrüder war; und so mussten wir schon dort erkennen, dass die Umstände so geartet waren, dass ein so entschiedenes Auftreten, wie das des Paschasius, den Widerspruch aufrufen musste, sobald nur Jemand da war, der durch Gelehrsamkeit dazu befähigt und einigermaassen mit dem Geiste des Widerspruches behaftet war. Und es hat ihn aufgerufen, mächtig genug aufgerufen, um einen Streit hervorzubringen, von dem wir freilich nur sehr wenig wissen, der aber nicht gering gewesen sein kann und bis in's elfte Jahrhundert nicht schlechthin geruht haben mag, gewiss wenigstens die Wirkung hatte, dass man vom Abendmahle nicht mehr ohne Polemik sprach, und dass, wer anders dachte, als die Kirche durch das Messbuch lehrte, schon als Ketzer gelten konnte. Doch blieb's noch bei'm

Gelehrtenstreite. Wir haben zu fragen, Wer ihn erhoben, wie man ihn geführt, und vornehmlich, was es gewesen, was die Gegner des Paschasius geleugnet und was sie behauptet haben.

Auf die erste dieser Fragen fehlt die sichere Antwort. Die gewöhnliche Annahme ist wohl, dass der Streit erst aus dem Widerwillen hervorgegangen, den die Lehre des Paschasius erweckt, und allerdings, wenn das Buch desselben so ganz unveranlasst erschienen war und dem bis dahin in Unbefangenheit bestehenden Symbolismus gleichsam in seinem Lager überfallen hatte, wird sich nur so urtheilen lassen. Aber war denn dies der wirkliche Hergang? Liesse sich nicht auch ein anderer denken? Benedictiner waren alle jene Männer, deren Vorstellung die Vorgeschichte entwickelt hat, einer derselben gehörte dem Kloster Corbie an. Da urtheile ich nun so: erstlich, geschrieben haben sie allerdings nur in sehr seltenen Werken — und noch ist möglich, dass andere untergegangen seien —, und auch in diesen nur Weniges und in wenig kräftiger Weise sich aussprechend; sollen wir aber annehmen, dass sie in ihren Klöstern stillgeschwiegen haben, Die zumal, welche mit Lehreramt bekleidet waren? Sicher nicht, wir dürfen, ja wir müssen setzen, dass sie mehr, und wohl auch, dass sie deutlicher und entschiedener gesprochen als geschrieben haben, dass es also in den Klöstern des Ordens eine symbolisirende Abendmahlslehre gab. Zweitens, wir haben so wenig Grund zu denken, dass die symbolisch Lehrenden ohne Anhänger geblieben seien, als dass sie allgemeinen Eingang gefunden haben; zu jenem trieb das Denken, diesem widerstand Gewohnheit, Trägheit und noch Anderes. Drittens, wenn das Bisherige das ist, was aus der Natur der Dinge sich ergiebt, so kann die letzte Annahme nicht ganz unbegründet scheinen, es habe der Streit schon vor dem Buche unter den Mönchen angefangen, sei je nach den

persönlichen Verhältnissen wohl bis zur Bildung von Parteien vorgeschritten, und also das Buch des Paschasius nicht sowohl die Veranlassung als vielmehr die Folge des Streites gewesen, und geschrieben worden, um der Seite, auf welcher sein Verfasser stand, den Sieg vollständig zuzuwenden. Ich würde dies mit grösserer Zuversicht aussprechen, wenn das Buch polemischer gehalten wäre, als es ist, oder der Prolog an Placidius bestimmtere Andeutungen schon obwaltenden Streites böte. Da Beides nicht der Fall ist, muss genügen, das in den Verhältnissen Begründete als Solches zu bezeichnen, was kaum habe unterbleiben können, wenngleich uns die Kunde, dass es eingetreten, fehle. Was wir wissen, beschränkt sich auf das Folgende.

In der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts kannte einer der gelehrtesten Theologen des Zeitalters, Gerbert[1]), nur zwei Schriftsteller, welche dem Paschasius widersprochen haben, Rabanus Maurus und Ratramnus, und hinsichtlich Beider fehlt auch die genauere Kenntniss nicht; einem dritten, Heribald, wird kein Verhältniss zu Paschasius selbst angewiesen. Wir mögen daraus schliessen, dass er jene Zeit wohl kannte, und wohl auch, dass, wenn er mehr Gegner kannte, er ihre Nennung sicherlich nicht unterliess. Und auch unter den näher Stehenden, die auf uns gekommen, sagt kein Einziger, dass noch ein Anderer als diese aufgetreten. Obwohl, auch diese werden nicht genannt. Erst im Berengarischen Streite, also noch um ein Jahrhundert später, wird eines Buches erwähnt, welches der Paschasius'schen Lehre scharf entgegen getreten sei, und dieses Buch ist auf der Versammlung von Vercelli verurtheilt und den Flammen übergeben worden. Man hat also von diesem Buche nicht nur gehört gehabt, man hat es besessen und gelesen. Als Verfasser wird Johannes Sco-

1) Vorausgesetzt, dass die unten anzuführende Schrift ihn wirklich zum Verfasser habe.

tus genannt, Berengarius, der von seiner Ketzerei erfüllt sein soll, weiss, dass das Buch in Auftrag Karl's d. Gr. geschrieben ist, um die verkehrten Ansichten des Paschasius zu widerlegen [1]). Daraus ist denn die Meinung hervorgegangen, die sich bis in die neue Zeit erhalten hat, dass es ein Buch des Scotus gegen Paschasius gegeben habe, das aber verloren gegangen sei. Karl der Grosse musste freilich in Karl den Kahlen umgewandelt werden, an dessen Hofe Scotus in grosser Achtung lebte; aus diesem Verhältniss aber erklärte sich der empfangene Auftrag leicht. Und nun schienen endlich auch unzweifelhafte Spuren eines solchen Buches im neunten Jahrh. selbst entdeckt zu werden, Hinkmar von Reims zählte ja ausdrücklich unter den Irrthümern des Scotus auch den mit auf, dass die Altarsakramente nicht der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn, sondern nur das Gedächtniss beider seien [2]), und das Büchlein des Mönchs Adrevald war ja ausdrücklich *contra ineptias Johannis Scoti* gerichtet worden. Das Zweite ist insofern wahr, als es diese Ueberschrift wirklich, ich weiss nicht ob nach dem Willen des Verfassers, trägt, aber weder er noch Hinkmar erwähnen eines Buches des Scotus vom Abendmahle, und vollends das er gegen Paschasius geschrieben habe, Adrevald macht nicht einmal die *ineptias* namentlich bekannt, und Hinkmar, der neben Scotus auch noch Prudentius von Troyes genannt hat, könnte überdies hier einen Irrthum nennen, den der Erstere nicht einmal geäussert hatte. Nun kommt hinzu, dass das Buch, welches im Berengarischen Streite als das des Scotus galt, höchst wahrscheinlich dasselbe ist, das unter dem Namen des Ratramnus herausgegeben worden ist, dies aber nach geführten Untersuchungen wohl nur diesem, und nicht dem

1) *Berengarii ep. ad Richardum, in Dacherii Spicil. III.* 400. *ed. de la Basse.*

2) *De praedestinat. c.* 31.

Scotus angehören kann. Und hierdurch wird höchst ungewiss, ob Letzterer je ein Wort über das Abendmahl geschrieben habe [1]). Hierdurch nun fällt derselbe für uns vollkommen weg; nicht nur als Gegner des Paschasius, sondern für die Abendmahlsgeschichte überhaupt; denn über das Abendmahl geschrieben hat er nicht, oder doch unseres Wissens nicht, und mag man auch — wie geschehen ist — aus einzelen Stellen seiner Bücher *de divisione naturae* (*V*, 20. 38) Vermuthungen über seine Vorstellung ableiten können, das ist nicht, was in der hier unternommenen Geschichte in Betrachtung kommt.

Sicherer, ja, was das rein Thatsächliche anlangt, vollkommen sicher ist, dass Rabanus Maurus (776—856) gegen Paschasius geschrieben hat. Wir haben dafür nicht nur das Zeugniss Gerbert's, sondern auch sein eigenes. In seinem *Liber poenitentialis ad Heribaldum Autissiodorensem episc.* [2]), das er nicht lange vor seinem Tode geschrieben haben muss, berichtet er, dass *Quidam de ipso sacr. corp. et sangu. domini non rite sentientes* gesagt haben, dass es derselbe Leib sei, welcher von der Jungfrau Maria geboren sei, und in welchem der Herr am Kreuze gelitten habe und aus dem Grabe auferstanden sei. Die *Quidam* können bei der genauen Angabe ihrer Meinung, die er macht, Niemand anderes sein als Paschasius, und das *Nuper*, das er beigefügt hat, ist, wie so oft, von

1) Vergl. Laufs: Ueber die für verloren gehaltene Schrift des Joh. Skotus üb. d. Eucharistie. Stud. u. Krit. 1828. 4. Sind auch nicht alle Sätze des Verfassers stichhaltig, Manches ziemlich zweifelhaft, im Hauptergebniss wird ihm immer beizustimmen sein. Seine Hauptsätze sind diese drei: 1. Unser Buch stammt nicht von Scotus, sondern von Ratramnus her; 2. das zu Vercelli verbrannte Buch des Scotus ist das unsrige; 3. dass Scotus selbst ein solches Buch geschrieben, ist mindestens ganz unerweislich, und nicht einmal wahrscheinlich.

2) Abgedruckt in *Canisii Lectt. antiquae* (= Basnage, *Thes. monumentt. eccl.*) *T. II. P.* 2.

einer längeren Zeit zu verstehen, wiefern seit der Abfassung des Buches schon mehr als zwanzig und auch seit der Sendung an den König schon ungefähr zehn Jahre hingegangen waren. Diesem Irrthum (*errori*) widersprechend, habe er in seinem Schreiben an den Abt Egilus (853 Abt zu Prüm geworden) seine eigene Vorstellung nach besten Kräften kund gegeben (*quid vere credendum sit aperuimus*). Diese Schrift ist nun freilich verloren (s. unten), und so kommen wir über die nackte Thatsache nicht hinaus, und wissen weder, was er dem Paschasius entgegen gestellt, noch was er selbst gesetzt. Das Letztere sucht man theils aus dem, was er hinzugefügt hat, theils aus seinem Buche *de institutione clericorum* zu ergänzen, aber vollständig kann es nicht gelingen. Denn weit entfernt, dass er in diesem dreissig Jahre früher (819) geschriebenen Werke[1]) „seine eigenen Begriffe von dem Abendmahle sehr deutlich vorgetragen"[2]) habe, bietet er dort ausser manchem Ausserwesentlichen, zur Begriffsbestimmung weder unmittelbar noch mittelbar Beitragendem, wenig Anderes dar, als was wir bei Cyprianus, Augustinus, Isidorus und sonst schon oft gelesen haben, und was, in die herkömmlichen Ausdrücke gefasst, meist mit den Worten der Vorgänger ausgesprochen, um verstanden zu werden, erst als Schlüssel die Bekanntschaft mit dem Standpunkte des Schriftstellers fordert, nicht aber diesen zur Klarheit bringt. Eines umfänglichen Berichtes, der selbst bei tiefer eingehender Auslegung doch kaum völlige Gewissheit bringen, fast auf jedem Punkte nur die ausgeschöpften Quellen nachzuweisen haben würde, uns enthaltend, bemerken wir nur dieses: erstlich, der Widerspruch, den Rabanus dem in einer andern Streitlehre (*de praedestinatione*) ihm gleichgesinnten Lehrer entgegen stellt, lässt im Voraus erwarten,

1) Rabani Mauri *de cler. inst. Lbb. III. Colon.* 532. 8.
2) Cramer in der Forts. von Bossuet. V. 1. 253.

dass er selbst eine entweder rein symbolische oder doch der symbolischen zugeneigte Vorstellung gehabt; in dieser Erwartung sieht man sich bestärkt durch die Wahrnehmung, dass er *de instit. cler. III*, 13 in Betreff der eigentlichen und uneigentlichen Auslegung des Schriftwortes nicht allein im Allgemeinen ganz in Augustinus Bahn einhergeht, sondern auch Joh. 6, 53 so versteht wie dieser. Zweitens, der Hauptabschnitt (*I*, 31) enthält auch nicht ein Wort, das zu metabolischer Auffassung nöthige, obwohl Manches, welches sie gestatten würde, daneben aber Mehreres, was nur mit symbolischer Anschauung verträglich ist, so namentlich die Unterscheidung der Speisen, die den Leib ernähren, also doch noch da sein müssen, und der *virtus sacramenti*, welche uns zur Theilnahme am Geiste Christi führt, und die Hinweisung auf das Wort Gottes als die eigentliche Nahrung unseres Geistes. Endlich drittens, das Wenige, was er in der anderen Schrift der gegebenen Nachricht über sein Schreiben an Egilus nachfolgen lässt, und was wir wohl als kurze Inhaltsangabe derselben ansehen dürfen, auch in den Worten stark an das erinnernd, was er einst geschrieben, lässt uns auch nur dies vermuthen. So wenig wir daher dazu gelangen können, eine sichere Kunde seiner Lehre zu gewinnen, so ist doch wenigstens eine grosse Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass er, ob auch nicht bis zum Leugnen der wirklichen Gegenwart vorgeschritten, doch eine stark symbolisch gefärbte Anschauung gehegt. Werfen wir nun noch einen Blick rückwärts auf seinen Lehrer Alkuin, und einen andern vorwärts auf seinen Schüler Walafried, und erinnern uns, wie wir bei Jenem zwar in seinen Briefen die metabolische, bei seinem Schüler Karl d. Gr. aber die symbolische Anschauung, und diese sehr entschieden, bei Walafried aber eben diese deutlich genug ausgesprochen finden, so werden wir kaum mehr zweifeln können, es habe

Alkuin zwar im weiteren Verkehr sich der schon kirchlich allgemein gewordenen Ausdrucksweise bedient, im engeren Unterrichte aber andere Anschauungen aufgethan, und seien diese dann auch auf Rabanus, vielleicht auch auf die anderen Mitglieder des Ordens, bei denen sie sich ebenfalls gezeigt, übergegangen, also die in der Vorgeschichte nachgewiesene Zeitströmung eine wesentlich alkuinisch-benediktinische gewesen.

Anm. In dem Buche *de inst. cler.* finden sich unter der Rubrik *de ordine missae* (1, 33) ein Paar Andeutungen jener Dienstsymbolik, welche von Amalarius ausführlich dargeboten, bei Florus so grossen Anstoss gefunden hatte, dann aber nach förmlichem Schlusse des ersten Buches in einer *Additio* etwas Mehr davon. Es fragt sich, ob diese *Additio* von Rabanus sei? Da Amalarius den Auftrag zu seiner Arbeit erst 816 erhalten hatte, so kann man zweifeln, ob drei Jahre später diese schon vollendet und in Fulda, dem Kloster des Rabanus, zu haben war? Wenn nicht, so hat entweder der Verfasser selbst die Zugabe erst später beigefügt, oder sie ist von fremder Hand. Für letztere Annahme könnte Manches sprechen, nur das Vorkommen jener Andeutungen vor dem Schlusse scheint darauf zu deuten, dass doch Rabanus jene Symbolik schon gekannt und nicht verworfen habe, in diesem Falle aber kann das Stück auch von ihm selbst herrühren.

Nach dem Bisherigen bleibt von namhaften Schriftstellern des neunten Jahrhunderts, über die wir sichere Kunde haben, nur Ratramnus übrig, wohl nicht nur für unsere mangelhafte Kenntniss, sondern überhaupt der bedeutendste Gegner des Paschasius. Dass wir von seiner Person so gut als aller Kenntniss ermangeln, darf uns betrüben, aber nicht in Staunen setzen, denn was kann über das Leben eines Mannes, der seine Tage im Kloster als einfacher Mönch beschliesst, berichtet werden? Wird er nicht Schriftsteller, so erfährt kein Mensch von ihm. Dies aber war Ratramnus [1]). Sein Geburtsjahr, sein Eintritt in das Kloster von

---

1) Bekanntlich findet sich bei Sigbert von Gemblours und Anderen auch die Namensform Bertramnus oder Bertramus, doch ist man heute darüber, dass er Ratramnus geheissen, so allgemein ein-

Corbie, wo möglicher Weise Paschasius oder auch Druthmar sein Lehrer war, seine Schicksale und die Zeit seines Todes sind unbekannt, von seinen Schriften wissen wir, aus ihnen lernen wir ihn kennen, und einzele Zeugnisse sind vorhanden, dass er durch dieselben sich die Achtung seiner und der folgenden Zeit erworben hatte. Und gewiss mit Recht, denn nicht nur umfasst er mit seinem Wissen das Feld der damaligen Gelehrsamkeit so sehr als Einer seiner Zeitgenossen, es kommt hinzu vor Allem eine Schreibart, die, zwar behaftet mit den Mängeln der Zeit überhaupt, und keinesweges rein, aber doch blühend und bisweilen wirklich schwunghaft ist, was aber Mehr, er schmückt sich nicht nur mit den Federn der alten Lehrer, er denkt selbst und schreibt, was er gedacht hat; wenn man sich längere Zeit mit Schriftstellern, wie Beda, Alkuin, Paschasius, Florus, Hinkmar, beschäftigt hat, und tritt nun, ob auch nicht zum ersten Male, in ein Buch von ihm hinein, so ist der Eindruck wirklich überraschend gross. Da ist nicht Schwulst, da sind nicht bunte Lappen zusammengeheftet, wie's eben angehen will, es sind Gedanken, es ist Eigenes, es ist Schärfe da und Licht. Ratramnus ist selbst Kritiker, wenn wirklich er es war, von welchem Mabillon berichtet, dass er nicht nur *libellum de ortu sanctae dei genitricis Mariae*, sondern auch *sermonem beati Hieronymi de ipsius dominae assumptione* trotz Hinkmar's Empfehlung doch als unächt verwarf, und richtig sah. Seine Schriften sind, soweit sie uns bekannt, Streitschriften, was uns in dem Manne einen kampflustigen Geist erkennen lässt, dem die — wirklichen oder vermeinten — Irrthümer der Zeit nicht still zuzusehen erlaubten; mehrere derselben aber sind im Auftrag Höherer geschrieben, ein Beweis, dass

---

verstanden, dass darüber jede Erörterung hier wenigstens überflüssig wäre. Uebrigens sind die folgenden Mittheilungen meist von Mabillon entlehnt.

man die Streitmuthigkeit sowohl als Streitfähigkeit des Mönches kannte. Als die erste wird die Schrift *de nativitate Christi* angesehen, und für eine Jugendschrift gehalten, deren Entstehung vor 844 fallen muss [1]). In Deutschland ist die Meinung aufgetaucht, dass Christus den Leib der Mutter nicht auf dem gewöhnlichen Wege verlassen habe, Ratramnus widerlegt sie theils mit Gründen, theils mit Zeugnissen der Bibel und der Väter — dabei erscheint Kap. 3 die Ansicht, dass er nach seiner Leiblichkeit an mehreren Orten zugleich zu sein nicht vermöge —, Paschasius tritt als sein Gegner auf [2]). Im Gottschalk'schen Lehrstreite nimmt Ratr. sich der verurtheilten Prädestinationslehre an, wird also der Gegner seines Abtes (nach 849) und des mächtigen Erzbischofs Hinkmar, der Vertheidiger einer schon von Kirchenversammlungen verworfenen Sache, und

1) Dass sie eine Jugendschrift sei, folgert man aus den Schlussworten: *Lusimus haec more studentium, quae si quis contemnet, exercitia nobis nostra complacebunt*, und der Trotz dieser Worte, sowie die Zuversicht, mit welcher er unmittelbar vorher den noch Zweifelnden wie den Streitlustigen dienen zu können versichert, deutet wohl auf Jugend hin. Es kommt hinzu, dass die ganze Schreibweise dieser Schrift ein mehr jugendliches Gepräge hat, als etwa die *de corpore et sangu. D.* (auch das Latein ist besser), und dass der Verf., als er sie schrieb, noch ein unbekannter Mann war. Ihre Zeit hat Hopkins in der Abhandlung, von welcher nachher, so bestimmt. Als Paschasius gegen Ratramnus schrieb, war er nicht Abt, nur Mönch. Abt war er 844—851, die Aebtissin Theodrade aber, der er sein Buch widmete, starb 846, also kann er nicht nach Niederlegung, nur vor Uebernahme der Abtwürde geschrieben haben, wogegen wohl Nichts einzuwenden ist. Hat also, was wahrscheinlich, Ratr. zuerst geschrieben, so entstand sein Buch vor 844, wie lange vorher, lässt sich nicht ermitteln.

2) Die Art, wie Ratr. seine Schrift beginnt, spricht für die gewöhnliche Ansicht, dass er zuerst, und hierauf erst Paschasius geschrieben habe. Beide Schriften stehen in d'Achery's *Spicileg. T.* 1. Im Irrthum aber ist Mabillon, indem er meint, in der Vorrede entschuldige Ratr. sich gegen Pasch. als seinem Abt, denn die Schrift ist an eine ihm von Angesicht unbekannte Person gerichtet.

zwar in Auftrag Karl's des Kahlen, der ihn zu Darlegung seiner Ansicht aufgefordert hatte [1]; er muss also damals bereits ansehnlichen Ruf genossen haben. Als die nächste Schrift gilt die hier näher zu betrachtende *de corpore et sanguine domini;* obwohl er aber durch diese Bücher den Vorstellungen und Stimmführern der Zeit entgegen getreten war, ward er doch so wenig verfolgt oder verketzert, dass er vielmehr von den niederländischen Bischöfen beauftragt wurde, die Irrthümer der Griechen zu widerlegen, ein Auftrag, dessen er nach Mabillon's Zeugniss sich auf's Beste entledigte [2]. Ausser diesen Büchern schrieb er noch *de trina deitate* gegen Hinkmar, was verloren gegangen ist, und *de anima* gegen einen unbekannten Mönch, eine noch ungedruckte Schrift.

Lag nun überhaupt in diesem Manne das Bedürfniss, jedem Irrthum, wo er sich auch zeigte, mit den Waffen des Verstandes zu begegnen, so bedurfte es nur, dass er in der Abendmahlslehre, wie sie jetzt von Paschasius, Hinkmar, Haimo von Halberstadt u. A. vorgetragen wurde, einen Antheil Irrthums wahrnahm, um auch gegen sie seine Feder in Bewegung zu setzen, und das um so mehr, je stärker die Erregung war, welche des Paschasius Buch hervorgebracht. Und nun kam auch eine Aufforderung des Königs hinzu, in dieser so wichtigen und die Gemüther so heftig spannenden Angelegenheit seine Meinung zu eröffnen, welcher er, obwohl der Schwierigkeit bewusst, sich nicht entziehen konnte. Und so entstand das Buch *de corpore et sanguine domini*, das jetzt allgemein als das seinige anerkannt zu werden scheint, im elften Jahrh. aber zu Vercelli als das des Scotus verbrannt worden ist. In der Reformationszeit wollten die Römischen es als ein Werk

---

1) S. den Brief an den König in der *Bibl. max. patr. T. XV.*

2) Diese Schrift findet sich ebenfalls im *Spicileg. T.* 1. Die *Biblioth. max.* hat nur die Bücher *de praedestinatione* aufgenommen.

des Oecolampadius verwerfen, nachmals haben Theologen, wie Mabillon, durch Ansicht achthundertjähriger Handschriften sich von der Aechtheit und Unverletztheit überzeugt, eine kritische Ausgabe thut ihm hoch gewaltig Noth [1]). Die Schreibart ist weit fehlerhafter als in der erstgenannten Schrift, Manches indess mag auf Rechnung der Abschreiber kommen.

Das Buch umfasst nicht die gesammte Lehre vom Abendmahle, es lässt vielmehr die meisten Theile derselben unberührt und beschäftigt sich einzig mit der Frage, was im Abendmahle gegenwärtig sei und empfangen werde, diese aber zerlegt es in zwei besondere Fragen, die es nach einander zur Besprechung bringt, und zwar so, dass die erste fast ganz selbstständig und in dialektischer Weise beantwortet wird, hinsichtlich der zweiten aber zwar die wissenschaftliche Thätigkeit nicht verabsäumt, aber doch die Schriften der Väter mehr herbeigezogen werden. Die Schriftsteller, auf die er sich beruft, sind Augustinus (*doctr. christ. III*, 16. *Ep. ad Bonif. Tract.* 26 *in Joh.*), Isidorus (*Orig.* 1, 18. 6, 19), Hieronymus (*ad Eph.* 1), Fulgentius (*de fide*, *de bapt. Aeth.*), insbesondere Ambrosius (*de init.* als *primus sacramentorum liber* be-

1) Die erste Ausgabe erschien 1532 nach Cellot in Basel, nach Andern in Cöln, und bis 1717 sind ihr ziemlich viele, auch Uebersetzungen, französische und englische, gefolgt. Die Beschuldigung der Unächtheit ging allmählig in die der Verfälschung durch Berengarianer und Wiklefiten über, weshalb auch die *Bibl. max.* das Buch nicht aufnehmen mochte. Mabillon fand zu Lobe an der Sambre und anderwärts Handschriften, welche jeden Verdacht aufheben mussten. Nur der Beisatz auf dem Titel: *ad Carolum magnum imperatorem* muss unächt sein, da an Karl d. Gr. nicht gedacht werden kann, Karl d. Kahle aber erst 875, lange nach dem Erscheinen des Buches, Kaiser geworden ist. Die von mir benutzte Ausgabe führt den Titel: *Ratramne ou Bertram du corps et du sang du seigneur. Amsterd.* 717. kl. 8, sie ist lateinisch und französisch, und enthält zwei Abhandlungen, die eine des ungen. Herausgebers, die andere von Hopkins, aus d. Engl., beide sehr belehrend.

zeichnet, und *de Sacr. V, 4)*, dessen Worte er durch Auslegung in den eigenen Sinn zu zwängen sich bestrebt. Auf Cyprian wird hingeblickt, aber sein Name nicht genannt.

Die zwei Fragen, welche der König dem Schriftsteller vorgelegt oder in welche dieser die königliche Frage aus einander legt, sind erstlich, ob der in der Gemeine mit dem Munde der Gläubigen empfangene Leib und das Blut Christi *in mysterio* entstehe oder *in veritate*, und zweitens, ob er derselbe Leib sei, welcher von Maria geboren, gestorben, begraben, gen Himmel gefahren und zur Rechten Gottes gesessen sei? Das Zweite war das, was Paschasius behauptete, die Frage bejahend, stand Ratr. ganz auf dessen Seite, verneinend war er sein entschiedener Gegner. Hierin musste wohl für ihn der Grund gelegen sein, zu ihrer Beantwortung zuletzt zu schreiten, da er wohl einsehen konnte, dass er hiermit dem schon einwurzelnden Kirchenglauben entgegen trat; und hätte er nach Bejahung der ersten Frage nun daraus gefolgert, was nach dem Sinne seiner Bejahung daraus folgte, dass der Abendmahlsleib der fragliche nicht sein könne, so würde die gegenwärtige Darstellung seiner Ordnung folgen; nun scheint für sie zweckmässiger, sie umzukehren und sogleich zu zeigen, was er auf die zweite, die eigentlich entscheidende Frage für Antwort giebt. Für jedes Denken nämlich, das wirkliches Denken zu sein bemüht ist, liegt die Sache so, dass es entweder den von Maria geborenen, kurz den geschichtlichen Leib Christi im Abendmahle gegenwärtig setzen muss, oder keinen Leib mehr hat, den es daselbst anwesend denke, wiefern von einem anderen Leibe, der doch wirklicher Leib Christi sei, ihm jedes Wissen fehlt. Diese Frage aber verneint Ratramnus ganz entschieden, und stellt sich hierdurch, was auch einzele katholische Lehrer gethan, um die Rechtgläubigkeit des nicht nur sonst achtbaren, sondern auch zu seinen Zeiten in der Kirche geachteten Benedikti-

ners zu erhalten, und dadurch sowohl den Orden als die ganze Kirche vor der Anklage entweder des Leichtsinns gegen einen Ketzer oder gar der zeitweiligen Unrechtgläubigkeit zu schützen, er stellt sich, sage ich, in unzweifelhaften Gegensatz, nicht nur mit Paschasius, sondern mit dem Glauben des kirchlichen Volkes, wie derselbe unter dem Einflusse des Messdienstes sich gestaltet haben musste. Er sagt mit bestimmten Worten, dass der Abendmahlsleib nicht derselbe sei mit dem geschichtlichen [1]), zwischen beiden vielmehr ein grosser Unterschied obwalte [2]), und wird dadurch der Erste, der seit achthundert Jahren auf die scharf bestimmte Frage: ist Christi wahrer Leib im Abendmahl? ein klares und entsprechendes Nein antwortet, der Anfänger einer Reihe, die von da an wohl nie vollständig unterbrochen worden ist. Diese Behauptung aber muss bewiesen werden, den Beweis aber führt er in zweifacher Weise, zuerst, indem er Ambrosius das Gleiche sagen lässt, dann aber durch eigentliche Gründe. Für den ersten Zweck trägt er die vornehmsten Stellen aus der Schrift *de initiandis* vor, und zeigt, wie Alles, was der heilige Lehrer sagt, entweder geradezu den zu beweisenden Unterschied ausspreche, oder auf der Voraussetzung desselben ruhe, was denn freilich, da Ambrosius das Gegentheil gedacht hat, seine Schwierigkeiten hat und ohne einige Gewalt nicht geleistet werden kann. Besser gelingt es mit der Stelle aus Hieronymus, da dieser doch wirklich zwischen dem geschichtlichen und dem johanneischen Leibe unterscheidet. Wichtiger aber sind die Beweise, die er auf-

---

1) *Non idem sunt (p. 254). Differunt a se, quapropter non sunt idem (p. 258).*

2) *Multa differentia separantur corpus in quo passus est Christus et sanguis quem pendens in cruce de latere suo profudit, et hoc corpus quod in mysterio passionis Chi. quotidie a fidelibus celebratur, et ille quoque sanguis qui fidelium ore sumitur (p. 252* u. öfter ähnlich).

stellt. Zuerst, der geschichtliche Leib ist ein aus dem Fleische der Jungfrau gebildeter organischer und beseelter Leib, der eucharistische *secundum speciem quam gerit exterius* aus Weizenkörnern durch Menschenhand bereitet, unorganisch, unbeseelt, keiner eigenen Bewegung fähig *(p.* 254 *f.).* Sodann, das dem Weine beigemischte Wasser bildet die Gemeine ab *(populi gestat imaginem).* Würde nun durch den Dienst der Priester der Wein in Christi Blut *corporaliter* verwandelt, so müsste auch das Wasser *corporaliter* in das Blut der Gläubigen verwandelt werden, indem die gleiche Kraft die gleiche Wirkung haben muss. Das Letztere geschieht sichtlich nicht, also auch nicht das Erstere. Die Schwäche dieses Beweises liegt auf der Hand, denn gesehen wird eben Nichts und soll Nichts werden, und überdies gehört das mit zum Wunder der Verwandlung, dass, wo zuerst zwei Stoffe waren, darnach nur einer, das Blut Christi, ist. Drittens, der geschichtliche Leib Christi ist nach seiner Auferstehung unvergänglich und ewig, was aber im Abendmahle gegeben wird, ist nach seiner physischen Beschaffenheit theilbar und vergänglich *(corruptibile)*, kann folglich jener Leib nicht sein *(p.* 258 *f.),* vgl. 236). Hiermit streift er an die Frage nach den Schicksalen des genossenen Leibes an, die schon ein Gegenstand der Verhandlung geworden war, geht aber, was die sinnlich wahrnehmbaren Stoffe anlangt, von der Voraussetzung ihrer Bejahung aus. Viertens, der wirkliche geschichtliche Leib des Herrn ist auch nach seiner Auferstehung sichtbar und tastbar geblieben, dazu durch keine Hülle verborgen *(nulla figura obvelatum)*, das im Abendmahle Dargebotene hat diese Eigenschaften als Leib Christi nicht *(p.* 248. 272. 278. 282*).* Fünftens, der wirkliche Leib Christi ist wahrer Gott und wahrer Mensch [1]), vom eucharistischen lässt

2) *De vero corpore Christi dicitur quod sit verus deus et verus homo.*

sich das nicht behaupten, also können beide nicht derselbe sein *(p. 266)*. Streng genommen sagte nun wohl vom *Corpus Chi.* Niemand Jenes aus, oder wer es that und die Eucharistie als den wirklichen Leib anerkannte, der sagte natürlich dasselbe auch von dieser aus, wie das dem Wesen nach schon längst geschah und nachmals von der Kirche förmlich ausgesprochen wurde; ein beweisender Grund ist folglich hierin für den Gegner nicht enthalten. Sechstens, nach dem Inhalte des Messbuches selbst ist das, was im Abendmahle gehandhabt wird *(geritur)*, ein Unterpfand, ein Bild, eine *species*; also nicht die Sache selbst, deren Unterpfand und Bild und *species* es ist *(p. 268 f.)*. Dabei begeht Ratr. den Fehler, dass er nicht beachtet, dass das Pfand nicht auf den Leib des Herrn, sondern auf den Empfang des ewigen Lebens bezogen wird, und dass die Bitten der Abendmahlsliturgie gerade das bezwecken, dass, was zuerst nur *imago* und *species* ist, in die *manifesta participatio* und *rei veritas* übergehe, dies Gebet aber während der Feier sich erfüllen, also nach der Weihe das Gebetene da sein soll. Es wird sonach wohl zuzugestehen sein, dass die Beweise, durch welche Ratr. die paschasiusschen Behauptungen zu stürzen meint, ihrem Zwecke nicht genügen, und dass er diejenigen, durch welche sie sich stürzen lassen würden, übersehen hat. So stand ihm namentlich der von der räumlichen Beschränktheit des Leibes Christi herzuleitende Widerlegungsgrund insofern zu Gebote, als er selbst in seiner ersten Schrift ihn aufgestellt und angewendet hatte [1]; es will daher fast scheinen, als habe

---

1) *De nativ. Christi* 3. *(p. 54b)*: *Quamvis secundum divinitatis proprietatem sit ubique, juxta corporis circumscriptionem localis exstitit. Igitur quod locale est, sicut ubique non est semper, sed tunc ad alium migrat, quum locum deseruit primum, ita etiam quum transitum facit, non simul dextrum ac sinistrum tenet, quemadmodum simul ante et retro non graditur, nec supra pariter et deorsum.*

er ihm für den verklärten Leib nicht anwendbar geschienen.

Nun aber, wo Christi geschichtlicher Leib nicht ist, da wird ein strenges Denken Christi Leib gar nicht mehr anerkennen können, weil von einem anderen als dem geschichtlichen es weder aus der Schrift, noch sonsther eine Kunde hat. Und wer nun jenen im Abendmahle leugnet, und doch vom Leibe Christi darin spricht, der wird entweder zu beweisen haben, dass er eine solche Kunde habe, oder sich gefallen lassen müssen, dass das Denken ihn des Widerspruches und der Täuschung anklage. Wie nun thut Ratramnus? Er erklärt für *Nefas*, nicht allein zu sagen, sondern auch zu denken, dass Christi Leib und Blut nicht im Abendmahle sei *(p. 202)*. Der geschichtliche ist nicht da, also welcher Leib? Hier, und also namentlich im ersten Theile, welcher das Was? und das Wie? feststellen soll, begegnen wir auffallenden Widersprüchen. Da finden wir Sätze, die vollkommen lauten wie die der kirchlichen Rechtgläubigkeit. Das Brod ist Leib und der Wein Blut Christi geworden [1], *panis per sacerdotis ministerium Chi. corpus efficitur (p. 194)*, kein Gläubiger bezweifelt, dass jenes Brod, welches Christus den Jüngern reichte und seinen Leib nannte, sein Leib geworden war *(fuisse effectum, p. 216)*; wie er kurz vor seinem Tode *panis substantiam et vini creaturam convertere potuit in proprium corpus quod passurum erat et in suum sanguinem qui post fundendus exstabat*, so vermochte er auch das Manna und das Felsenwasser in sein Fleisch und Blut zu verwandeln *(ibid.)*, und zwar geschieht das Eine wie das Andere *omnipotenti virtute (p. 212)*; *panis*

---

1) P. 200. *Panis corpus et vinum sanguis Chi. facta sunt.* Der Mangel des Artikels im Lateinischen lässt nicht erkennen, ob von dem Leibe die Rede ist, welchen Christus hatte oder hat, oder nur von Etwas, was in Bezug zu Christus Leib genannt werden mag.

in Chi. corpus transponitur, nicht sichtbarlich, aber *operante invisibiliter spiritu sancto (p.* 230*)*. Alle diese Sätze würden Paschasius, Hinkmar und die übrigen Rechtgläubigen ohne Anstand unterschreiben, ja die Kirche nach vollendetem Dogma als die eigenen anerkennen können, und sie sind es wohl hauptsächlich, die den Mann vor der Verketzerung bewahrt haben. Aber freilich, wie vertragen sie sich mit den Behauptungen des zweiten Theils? Und wie nicht minder mit manchem Satze des ersten selbst? Er führt ja vollständig aus, dass keine Art der Verwandlung vorgehe; weder aus dem Nichtsein in das Sein, noch aus dem Sein in's Nichtsein, noch endlich aus dem einen in das andere Sein *(p.* 198 *f.)*, erklärt, dass *secundum veritatem* die ursprüngliche *species* verbleibe *(ib.)*, und *species* ist nicht nur Gestalt (s. unt.), wir erfahren von ihm nicht nur, dass Gestalt, Farbe und Geschmack dieselben seien nach der Weihe, die sie vorher waren *(p.* 194*)*; dasselbe sagt die Kirche bis auf diesen Tag; sondern auch, dass *substantia vini* im Abendmahle wahrzunehmen sei, ist aber *substantia* noch da, so kann ein *convertere substantiam in aliquid* nicht Statt gefunden haben, ferner, dass *corporaliter* Nichts verändert sei *(p.* 202. 203*)*, also kann auch *corporaliter* etwas Anderes nicht anwesend sein; er hört nicht auf zu erklären, dass die genossenen Stoffe an sich selbst vergänglich seien, und nicht einmal dem Leibe die Unverweslichkeit, geschweige der Seele das ewige Leben vermitteln können *(p.* 206. 234. 236. 241. 258. 260*)*; er unterlässt nicht auszusprechen, dass, was mit dem Munde empfangen werde, *figurae* seien, oder auch *imago rei*, also *res ipsa* nicht *(p.* 234. 260. 270. 278. 282*)*; ja er behauptet, es gebe keine grössere Ungereimtheit, als Brod für Fleisch annehmen und Wein Blut nennen *(p.* 198 *f.)*. Hier ist nur Eins von Zweien möglich, entweder er versteht sich nicht und widerspricht sich selbst, oder er versteht unter

der Verwandelung und dem Leibe Christi etwas Anderes als die gemeine Sprache. Das Letztere ist der Fall. Zuerst beachten wir, dass, wenn er anscheinend rechtgläubig spricht, er zwar nicht immer, aber doch bisweilen ein einzeles Wort hinzufügt, das zur näheren Bestimmung dienen soll. Ein *transitus* findet Statt, aber *in sacramentum corp. et sang. Chi. (p. 98)*; da bedarf es nur, dass *sacr.* recht verstanden werde, und das Räthsel muss sich lösen. Allmachtwirkung wird vollbracht, aber das *convertere* erfolgt *spiritualiter,* und das Gewirkte ist Christi Leib nicht *corporaliter*, sondern *spiritualiter*, überhaupt jedes *corporaliter opinari* fern zu halten *(p. 212. 244. 246. 255)*; das *spiritualiter* wird nun zwar auch von Paschasius und den Uebrigen behauptet, aber doch so, dass der wirkliche geschichtliche Leib jetzt als verklärter *corpus spirituale* ist; in welchem Sinne denkt es unser Schriftsteller? Endlich, was Christus beim Stiftungsmahle gewirkt hat, das ist *mysterium corp. et sangu.* gewesen *(p. 214)*, und die ganze Frage ist ja diese, *quod in ecclesia ore fidelium sumitur corpus et sanguis Chi. in mysterio fiat an in veritate (p. 190)*, und die Summe der Antwort: nicht *in veritate*, sondern *in mysterio*, dies aber ist dasselbe, was *p.* 196 *figurate* heisst. In gleicher Weise, auch wenn er unrechtgläubig spricht, werden wohl nie Beisätze fehlen, durch welche das Gesagte, es sei Behauptung oder Leugnung, aus der Unbedingtheit des Wortsinnes herausgehoben und irgend welcher Einschränkung unterworfen wird (s. die obigen Stellen). Es muss daher behauptet werden, weder jene anscheinend rechtgläubigen Behauptungen, noch die ihnen gegenüber stehenden aufhebenden Erklärungen gelten dem Schreibenden unbedingt, es müsse vielmehr für ihn ein Drittes geben, in welchem wenigstens nach seiner Meinung die erschienenen Widersprüche ihre Lösung finden. Es ist demnach der Versuch zu machen,

ob dieses Mittlere sich auf klaren Begriff bringen lasse und ob es die Eigenschaft eines solchen wirklich habe. Das Erste muss die Erforschung seines auf den Gegenstand bezüglichen Sprachgebrauches sein. Den Anfang darin mache

Species. Der Begriff wird sich kaum genau bestimmen lassen. An mehreren Stellen, und zwar an solchen, welche das Nichteintreten einer Verwandelung besagen, scheint das Wort den Begriff oder das Wesen eines Dinges zu bezeichnen, wie dasselbe auf dem Wege der sinnlichen Wahrnehmung erkannt werden mag[1]), die Schwierigkeit aber liegt hier darin, dass wir nicht wissen, ob Ratramnus als das so Erkennbare nicht doch nur die äussere Erscheinung denke, die sich hauptsächlich durch die Gestalt offenbart. Andere Stellen, in denen *species (in sp.)* als Gegensatz von *virtus*, *sacramentum*, *veritas* erscheint (*p.* 240, 242, 270), erfordern, dass diese Begriffe zuvor erörtert seien[2]).

Ebenso wenig führt zur näheren Bestimmung der oft vorkommende Gegensatz von *exterius* und *interius*[3]). Es fragt sich, ob das leibliche Auge *exterius* dasselbe sieht, was der Blick des Geistes *interius* erblickt (*p.* 190), die Stoffe werden empfangen nicht als das *quod exterius videntur*, sondern *quod interius divina Spiritus operatione*

---

1) *P.* 196. *Non enim secundum quod videtur vel carnis species in illo pane cognoscitur, vel in illo vino cruoris unda monstratur. P.* 198. Der Uebergang aus Sein in Nichtsein hat nicht Statt gefunden, *quoniam secundum veritatem species creaturae quae fuerat ante permansisse cognoscitur. P.* 200. *Secundum speciem creaturae formamque rerum visibilium panis et vinum nihil habent permutatum. P.* 202. *Secundum quod utrumque corporaliter contingitur, species sunt creaturae corporeae.*

2) *Virtus* giebt nicht ausreichenden Stoff zur Feststellung des Begriffs, und eben so wenig *significatio*, dem die *species p.* 252 gegenüber steht. Diese Stellen fallen daher aus.

3) Für Ersteres findet sich einmal das auch S. 206 erscheinende *superficie tenus. In superficie* zeigt sich Wein nach Geschmack, Geruch und Farbe, *interius* aber das Blut Christi.

facta sunt (p. 230), sie sind *aliud quod exterius innuunt, aliud quod interius operantur* (passiv? *p.* 234), der mystische Leib zeigt *aliud exterius per figuram*, und stellt ein Anderes *interius per intellectum fidei* dar (*repraesentat*, *p.* 276, vgl. 278). Derselben Ausdrucksform hat sich auch Paschasius nach dem Vorgange der Aelteren bedient; aber was ist das *exterius*, was das *interius?* Nach buchstäblichem Verstande wäre da ein räumlich Umschliessendes und ein räumlich Umschlossenes, jenes der ursprüngliche, unveränderte Stoff, dies ein in seinem Inneren neu Entstandenes; dies aber wäre ein vollkommener Dualismus, über dessen logische und sachliche Möglichkeit zu untersuchen wäre. Es scheint aber nicht, dass diese Auffassung die des Schriftstellers sei, da alles Fernere ihr widerspricht.

Ein weiterer Gegensatz ist der von *figura* und *veritas*. Der Schriftsteller legt ihm eine grosse Bedeutung bei, indem er seiner Fragenstellung eine Erklärung beider Begriffe — der einzigen, über die er sich erklärt — unmittelbar nachfolgen lässt, für den ausgesprochenen Zweck, der Untersuchung eine sichere Grundlage zu verleihen [1]. Er erklärt zuerst *figura* und dann *veritas*, aber richtiger erscheint die umgekehrte Ordnung, und genügend sind seine Erklärungen in keiner Weise. Was nämlich zuerst *veritas* anlangt, so würde man nach seinen Worten Nichts als eigentliche Rede darunter zu verstehen haben [2]; es handelt sich aber in seiner Schrift nicht sowohl um eigentliche und uneigentliche Rede, als um das, was im Abendmahle ist und nicht ist. Es bleibt daher doch nur übrig, seinen Sprachgebrauch über seine wahre Meinung zu befragen.

1) P. 192. *Ut certum aliquid contuentes noverimus, quo rationis iter contendere debeamus.*

2) P. 192. *Rei manifesta demonstratio nullis umbrarum imaginibus obvelatae (a), sed puris et apertis, utque planius eloquamur, naturalibus significationibus insinuatae (a);* weiterhin: *nuda et aperta significatio.* Beispiel: die Thatsachen der Geschichte Jesu.

Völlig gegensatzlos erscheint *veritas* streng genommen nie, doch ist ein Gegensatz in den nächsten Umgebungen nicht ausgesprochen, wenn er sagt, dass in dem Sacramente, wenn man es nur *in veritatis simplicitate* betrachte, keine Veränderung erkennbar sei (*p.* 198), oder dass *secundum veritatem* der Stoff geblieben, was er war (*ib.*), und der Sinn kann da nur sein: das wirkliche, natürliche Wesen der Stoffe, wie sich dasselbe der einfachen Betrachtung darstellt; und eben das ist fast nothwendig an einer anderen Stelle (*p.* 202) *in veritate*, dem unmittelbar darauf *secundum existentiam propriam* entspricht. Gegensätze erscheinen: 1) *species* (*p.* 270 mehrmals), und zwar so, dass das Eine durch das Andere aufgehoben wird. Der Gegensatz des Seins und Scheinens ist es nicht, denn ein Scheinen findet eben gar nicht Statt, auch würde Ratr. selbst sich gegen die Behauptung eines wesenlosen Scheines stark verwahren. Er selbst erklärt die *species* durch *similitudo*, die *veritas* durch *ipsius rei manifestatio*. Aber auch *similitudo*, als Aehnlichkeit gedacht, ist nicht das Richtige für *species*, denn wirkliche Aehnlichkeit des im Abendmahle Dargebotenen mit dem zu Glaubenden findet doch gewiss nicht Statt; so lehrt uns nur das Zweite, die *manifestatio*, was er meinen könne, das offene, unverhüllte Dasein der Sache selbst, von welcher ein Seiendes den Namen trägt [1]. 2) *Pignus et imago* (*p.* 270), mit sehr klarer Unterscheidung der *veritas* als der Sache selbst, auf welche sich Pfand oder Bild bezieht, und deutlicher Erklärung, dass, wo die *veritas* eintrete, jene beseitigt

1) *Manifestatio* gehört wohl nicht gerade zu den Hauptbegriffen des Ratr., kommt aber doch unter seinen Gegensätzen mehrmals vor: p. 268. *Quod nunc per similitudinem ostenditur, in futuro per manifestationem revelabitur;* als Gegensatz von *figura* p. 188. (*nulla sub figura, nulla sub obvelatione, sed ipsius veritatis nuda manifestatione*) p. 282, von *velatio mysterii* p. 190; so dass die oben gegebene Bestimmung wohl gerechtfertigt ist.

werde, also auch, wo jene sind, die Sache selbst nicht sei. 3) *Mysterium (p.* 190, s. nachh.). 4) *Figura (figurate: p.* 188 (s. S. 538, Anm. 1), 218 *(non in figura sed in veritate)* 196 *(si figurate nihil hic accipiatur, sed totum in veritate conspiciatur, cf.* 200*)*, und auch daraus scheint hervorzugehen, dass *veritas* das unverhüllte thatsächliche Sein eines Dinges oder dieses selbst (vgl. S. 268) bedeute.

Figura und *figurate.* Nach der Erklärung des Schriftstellers wäre *figura* nur uneigentliche Rede, denn obwohl seine Worte selbst eine grössere Weite anzunehmen gestatten [1]), so deuten doch die beigefügten Beispiele nur auf jene hin; auch hier aber lehrt der Sprachgebrauch ein Anderes. Die Stoffe im Abendmahle sind *figurae,* und das Wasser darunter *populi figuram gestat (p.* 278. 282. 284*)*. Nun aber sind dieselben nicht verwandelt, nicht einerlei mit dem wirklichen Leibe Christi, ja er hat ein *nihil absurdius* darüber ausgesprochen; denken wir also den Satz: *hoc est corpus meum* als *figura,* so ist der Sinn, dass das Brod, welches nicht Leib Christi sei, irgendwie damit verglichen werde in gleicher Weise, wie wenn sich Christus selbst Brod oder Weinstock nenne (seine Beispiele); die Stoffe als *figurae* also Dinge, welche zwar Blut und Leib Christi heissen, aber es nicht sind, nur etwa damit verglichen werden können, *imagines (p.* 260. 270*)*, Symbole. Demnach wäre bei Ratramnus nur Metapher oder Metonymie, oder was die Handlung anlangt, symbolische Darstellung. Und damit würde stimmen, dass er im Blick auf Fulgentius *(de fide* 19, s. Abendm. S. 372 f.) sagt, wie die A. T. Opfer *figuram habuere futurorum,* so das Abendmahlsopfer *fig. praeteritorum* sei, d. h. das Kreuzesopfer nicht selbst sei, sondern in irgend einer Art abbilde *(p.* 274*)*, und dass er *p.* 284 *figura* mit *memoria* gleichbedeutend

1) *P.* 192. *Obumbratio quaedam quibusdam velaminibus quod intendit ostendens.*

setzt *(sive)*. Wenn er ein andermal sagt, dass das Abendmahl *(mysterium illud)*, wenn es *nulla sub figura* vollzogen würde, dem Begriffe des *mysterium* nicht entsprechen würde *(p.* 194*)*, so bleibt dies auf so lange unklar, bis seine Auffassung dieses Begriffs bekannt sein wird. *In figura* und *figurate* erscheinen als dasselbe, beide haben zum Gegensatz *in veritate* [1]), die meisten Stellen sind von der Art, dass, zumal nach dem Bisherigen, Nichts natürlicher erscheint, als auch hier den Gegensatz der symbolischen Darstellung und des wirklichen Seins ausgesprochen zu denken, eine einzige führt auf einen andern Sinn, kann aber erst später zur Besprechung kommen. Klarheit ergiebt sich bis hierher noch keine, die beleuchteten Ausdrücke scheinen auf reinen Symbolismus hinzudeuten, aber entgegen steht doch immer, dass Ratr. eine durch Allmachtkraft hervorgebrachte Veränderung behauptet, von dieser aber bei blossem Symbol nicht eine Spur zu finden ist.

Mysterium. Dieses schon in der alten Kirche vielfach angewendete und aus ihnen in die Lehrer des neunten Jahrhunderts übergegangene Wort wird auch von Ratramnus oft gebraucht. Es ist ihm Name, wie der Handlung *(mysterium peragitur, p.* 194*)*, so der Stoffe, und zwar der letzteren bis dahin, dass er ihnen auch dann noch bleibt, wenn sie gesondert von der *spiritualis operatio* in Betracht gezogen werden *(p.* 218*)*. Zur Begriffsbestimmung aber dient, wenn er als wesentliches Merkmal, als Bedingung für das Wesen des *mysterium* das bezeichnet, dass etwas

---

1) *P.* 218. Die Gegner behaupten, *non in figura sed in veritate ista fieri; p.* 268. *Secundum quendam modum corpus Chi. esse cognoscitur, et modus iste in figura est et imagine, ut veritas res ipsa sentiatur. P.* 196. *panis ille vinumque figurate Chi. corpus et sanguis existit. Ib. si secundum quosdam figurate nihil hic accipiatur, sed totum in veritate accipiatur. cf. p.* 200.

Geheimes, Verborgenes darin enthalten sei[1]), so dass er ein *mysterium* nur da anerkennt, wo es ein Verborgenes giebt, was nur mit den Augen des Glaubens erschaut werden kann, nicht aber, wo sich gar Nichts findet, was unter irgend einer Hülle verborgen ist (*p.* 190. 194). Zum Mysterium gehören daher zwei Stücke, ein offenbares, sinnlich wahrnehmbares, und ein verborgenes, der sinnlichen Wahrnehmung entzogenes, ihr Verhältniss aber würde dieses sein, dass das offenbare dem verborgenen, das sinnliche dem übersinnlichen zur Verhüllung diene. Der Gegensatz zwischen *veritas* und *mysterium* wäre dann so festzustellen, dass *veritas* da wäre, wo Nichts vorhanden wäre, als die offene, sinnenklare Wirklichkeit, dagegen *mysterium*, wo neben diesem und unter seiner Hülle noch ein Höheres verborgen wäre. Eine Sache wäre an sich selbst, in dem ihr eigenen Wesen, *veritas*, *in veritate*, in Bezug auf jene höhere aber nicht *veritas*, sondern *figura*, mit ihm zusammen aber *mysterium*. Dies ist dem Wesen nach auch des Paschasius Sprachgebrauch, nur mit dem Unterschiede, dass dieser für *figura* die Möglichkeit behauptet, zu gleicher Zeit das Zeichen und das Bezeichnete zu sein. In gleicher Weise wie *veritas* steht auch *proprietas* dem *mysterium* entgegen; das Taufwasser ist *in proprietate*, d. h. nach seinem eigenthümlichen, natürlichen Sein, *humor corruptibilis*, *in mysterio vero virtus sanabilis* (d. h. heilkräftig, *p.* 206), der geschichtliche Leib des Herrn ist *corpus proprium*, das auf dem Tische Befindliche enthält das Mysterium desselben. Ein klarer Begriff aber ist nicht zu gewinnen, auch die vorkommenden Ausdrücke: *sub mysterii figura* (*p.* 188), *panis substantia per mysterium conversa* (*p.* 218), *caro per myst. sumitur* (*ib.*), *corpus Chi. per*

1) *P.* 198. *Nec jam mysterium erit in quo nihil secreti*, *nihil abditi continebitur.*

mysterium geritur (p. 266*)*, Christi Leiden *celebratur, sed in mysterio (p.* 228*)*, führen nicht dazu.

Sacramentum. Eine eigene Erklärung des Sacramentsbegriffes giebt Ratramnus nicht, wiefern er aber in der Weise des Augustinus und gestützt auf dessen Worte *(Ep. ad Bonif.)* zwischen den *sacramentis* und den Dingen *quarum sunt sacramenta* unterscheidet *(p.* 222*)*, den Begriff der augustinischen *similitudo* in sich aufgenommen hat, und lehrt, dass die *sacr.* die Benennungen der Dinge erhalten, auf die sie sich beziehen (224. 228), sind wir wohl berechtigt, anzunehmen, dass sein Begriff überhaupt mit dem des grossen Kirchenlehrers zusammenfalle. Und dem steht nicht entgegen, dass er ein ander Mal, der isidorischen Erklärung folgend, vom *sacram.* fordert, dass es *aliquid secreti* in sich schliesse und in jedem *sacr. aliud visibile, aliud invisibile* enthalten sei *(p.* 232*)*, denn auch Augustinus denkt ja so. Aber die Frage ist und bleibt: was ist nun dieses Unsichtbare, was im Sacramente überhaupt, was namentlich in der Eucharistie? Er selbst will uns durch Beispiele belehren; folgen wir ihm dahin, so zeigt er uns zuvörderst in der Taufe ein Zweifaches, das *elementum aquae*, kraftlos an sich selbst, dem Verderben unterworfen, nur den Leib zu reinigen geschickt, daneben aber doch eine Kraft des Lebens, der Heiligung, der Unsterblichkeit, die Kraft des heiligen Geistes, welche durch die priesterliche Weihe hinzu getreten ist *(p.* 20 *f.)*. Eines hinzu gekommenen zweiten Stoffes gedenkt er nicht, und es fehlt am Grunde, zu glauben, dass er ihn gedacht. Das zum Sacramente erforderliche Unsichtbare ist in der Taufe eine blosse Kraft, eine göttliche Wirksamkeit, die mit dem Wasser sich verbunden hat, es kann also auch bei jedem Sacramente eine solche, und muss nicht etwas Wesenhaftes sein, und wenigstens nichts Körperliches darin zu suchen, das ist ja, was er immer fordert. Christliche Sa-

cramente nun hat er, wie das neunte Jahrhundert überhaupt, nur die zwei Paare, die Taufe mit dem Chrisma, und das Brod mit dem Kelche des Abendmahls, hier also giebt es keine ferneren Beispiele. Aber er sieht nach dem Vorgange des Apostels und so Vieler das Manna und das Felsenwasser in der Wüste als typische Sacramente an, und hält — in falscher Auslegung — darauf, dass in denselben wirklich eben das gegeben worden, was das Abendmahl in der Vollendung gebe *(p.* 210. 212*)*, und behauptet daher, dass Christus lange zuvor, ehe er in's Fleisch gekommen und sein Blut vergossen, durch seine allmächtige Kraft beides *invisibiliter* gewirkt und das Volk damit gespeist und getränkt habe. Dächte er das wirklich, wie die Worte lauten, so dächte er ein Wunder über alle Wunder, einen Schöpfungsakt, dem keiner gliche. Aber kann er's denken nach dem Allen, was wir schon von ihm vernahmen? Läge nicht viel näher, angeleitet durch die Aehnlichkeit der Taufe, auch hier nicht einen Stoff, eine irgendwie geartete Wesenheit, sondern eine Kraft zu denken, welche Christus in jene irdischen Stoffe hinein gelegt, und das Eingehen dieser Kraft in jene Stoffe als den Akt der Macht, den er als Zugeständniss an die herrschende Vorstellung behauptet? Aber freilich auch, wenn dort, nicht minder im Abendmahle. Und dass er wirklich so gethan, das wird, so scheint es, dadurch unbezweifelt, dass er, die bekannte Stelle Ps. 78, 24 f. anführend, für lächerlich erklärt, *quod manna corporeum patribus datum coelestem pascat exercitum, aut tali vescantur edulio qui d i v i n i v e r b i saginantur epulo;* worauf er offen ausspricht, dass die Väter und die Gläubigen mit dem Nämlichen gespeist werden, wie die Engel, nämlich *s p i r i t u a l i s v e r b i v i r t u t e (p.* 214*)*. Die Kraft also, welche dort im Manna wirkte, und welche die wahre Speise der Engel ist, ist keine andere als die des W o r t e s G o t t e s, die Gläubigen empfangen, was die Väter, was

bleibt übrig, als der Schluss, das Unsichtbare, das zum Brod und Wein des Abendmahls hinzu trete, sei allein die Kraft des Wortes Gottes, nicht dass dieses etwas Neues darin schaffe, einen wirklichen Leib Christi, sondern sie allein, in unbegreiflicher Weise daran angeknüpft und all' den Segen wirkend, der im Abendmahle liegt. So haben diese seine Beispiele auf eine Spur geleitet, die zu verfolgen ist, und wenn sie seinen wahren Sinn darbietet, uns ein Licht anzündet, heller als alle seine sich durchkreuzenden Behauptungen, und den Schlüssel, um sie alle aufzuschliessen. Und wirklich finden wir nun Stellen, in denen, angeschlossen an Aussprüche der alten Lehrer, er deutlich genug zu vernehmen giebt, dass er in der That unter der *invisibilis substantia* nichts Anderes verstehe, als die Kraft des Wortes Gottes [1]. So ist also jener Leib Christi, von dem er sagt, er sei im Abendmahle, aber nicht *exterius*, sondern *interius*, nicht *in veritate*, sondern *in mysterio*, nicht *in specie*, sondern *in sacramento*, nicht *corporaliter* anwesend, sondern *spiritualiter*, selbst nicht *corporale*, sondern *spirituale (p.* 246*)*, nicht sichtbar, noch antastbar, wie der geschichtliche auch nach der Verklärung ist, aber daher auch nicht *corporaliter*, sondern *spiritualiter*, d. h. *animi fidelis intuitu (p.* 194*)*, *credentium mentibus*, und zwar durch den Glauben zu betrachten *(p.* 196*)*, genauer angesehen, gar nicht Christi Leib, sondern etwas völlig Anderes, nämlich das Wort Gottes, dessen Kräfte in allerdings unbegreiflicher Weise mit dem Brode und Weine des Abendmahles sich verbinden, und durch welches dann jene *spiritualis operatio* = *operatio sp. scti.* erfolgt, worin Ra-

---

1) *P.* 232. *Verbum dei qui est panis invisibilis invisibiliter in illo existens sacramento, invisibiliter participatione sui fidelium mentes vivificando pascit. P.* 234. *Secundum invisibilem substantiam, i. e. divini potentiam verbi corpus et sanguis vere Chi. existunt. Cf.* 248. 250.

tramnus das Heilbringende des Abendmahls anerkannte (*p.* 218). Eine *commutatio in melius* hat Statt gefunden, aber freilich nicht *secundum creaturarum substantiam*, die unverändert geblieben ist, sondern *spiritualiter* (*p.* 202. 238), und Ratramnus hat vollkommen Grund, sich gegen die Auffassung seiner Ansicht aufzulehnen, als seien die geweihten Stoffe *duarum existentia rerum inter se diversarum* (*p.* 202), denn es sind da nicht zwei *res*, sondern eine *res*, das Brod, und eine *virtus*, die des Wortes Gottes, und die Veränderung hat darin bestanden, dass zum Brode diese Kraft hinzu getreten ist. Genau betrachtet aber ist er nicht nur nicht Metaboliker, so rechtgläubig er auch an einigen Stellen spricht, das wird er Niemand aufreden können, sondern auch nicht Symboliker, denn um dies zu sein, müsste er entweder die Handlung als symbolisch denken, und diese tritt bei ihm fast gänzlich in den Hintergrund, oder die Stoffe als Zeichen oder Sinnbilder des geschichtlichen, verklärten oder unverklärten Leibes; was aber er in ihnen findet, das bildet diesen Leib so wenig ab, als es derselbe ist, geht nicht einmal von diesem Leibe aus, ja hat mit diesem keinen Zusammenhang. Ratramnus nennt zuerst Leib Christi, was alles Andere ist, dichtet hierauf eine unbegreifliche Verbindung dieses Nicht-Leibes mit dem Brode, und erlaubt sich endlich in höchst schwankender, immer unklarer Weise dies in Sätze einzufassen, von denen wenigstens ein grosser Theil genau so lautet, wie die der Gegner, die er widerlegen will, aber anders zu verstehen sind, streng genommen aber diesem anderen Verstehen unüberwindlich widerstreben, und erleichtert sich seinen gehofften Sieg dadurch, dass er theils die gegnerische Ansicht so gestaltet, wie sie, man kann wohl sagen, bei keinem Menschen sich gestalten konnte, theils die alten Lehrer ohne Aenderung ihrer Worte Dinge sagen lässt, an welche sie nie gedacht. Soll er einen Na-

men haben, so möchte es der des Origenisten sein, nicht dass behauptet werden solle, er habe seine Ansicht von Origenes entlehnt, denn Spuren davon fehlen ganz, wir können nicht behaupten, er habe seine Vorstellung gekannt [1]), aber weil, wie Dieser, er zwar nicht das Abendmahl, aber doch den Leib Christi an das Wort Gottes verloren hat. Fragen wir uns, wie ehrlich er bei seinem Verfahren zu Werke ging, so können wir nicht verbergen, dass ein mächtiger Schein der Unredlichkeit ihn treffe, und ganz ihn freizusprechen, dürfte unmöglich sein, aber ungerecht doch auch, ihn gänzlich zu verurtheilen. Zugeständnisse hat er dem Geiste der Zeit und dem tief eingewurzelten Vorstellen gemacht, und nicht geringe, um sich in Formen auszudrücken, die rechtgläubig heissen könnten, und dass er dessen sich gar nicht bewusst gewesen, lässt sich schwerlich denken; aber erstlich, hatte nicht Augustinus Aehnliches gethan? Seinem Denken in mehr als einem Punkte sich anschliessend, sollte er sich seiner Formen nicht bedienen dürfen, der Formen des Mannes, der in der ganzen Kirche für höchst rechtgläubig galt, und in der Lehre von der Gnade ihm höchst rechtgläubig war? Sodann, was Unzähligen, zumal in diesem Handel, schon widerfahren ist, diese Formen, von Jugend auf ihm bekannt, tagtäglich in der Messe von ihm angewandt, waren ihm so unentbehrlich geworden wie den Andern allen, so dass anders zu denken, als in diesen, ihm selbst höchste Ketzerei gewesen wäre; den schon vorhandenen Formen hatte das erst später eingetretene, ihnen widersprechende Denken sich angelegt und anpassen gemusst. So ward er des Widerspruches kaum gewahr, und legte sich die Formen, die gegebenen und nothwendigen, so zurecht, dass er das neue Denken

1) Kannte und las überhaupt zu dieser Zeit im Abendlande Jemand die — bekanntlich in's Lateinische übersetzten — Schriften des als Ketzer verurtheilten Lehrers?

festhielt, und den Schein gewann, für sich nicht weniger als für die Anderen, als fasse er sie bloss in ihrem ächten Sinne. Endlich, auch für diesen Sinn der Formen gab es eine Vermittelung. Christus selbst, der sie gegeben, hatte sie ja in diesem Sinne aufgefasst. Das ist mein Leib, hatte er gesagt, aber was sein Leib wäre, hatte er früher schon gelehrt. In Joh. 6. und der augustinischen Auffassung dieser Stelle dürfte wohl die Quelle seiner Ansicht liegen. Beide kennt er, beide erkennt er als Wahrheit an, und hat durch Augustinus sich überzeugen lassen, dass *facinus* sein würde, wirklich thun zu wollen, was scheinbar dort geboten wird. Indem er nun seine, der augustinischen ähnliche, nur etwas über sie hinaus gehende Vorstellung bildete, konnte ihm nicht schwer werden, sie in der Johannesstelle ausgesprochen zu sehen. Er giebt uns freilich nur sehr wenig über diese, und nur über V. 53. 62. 63 (*p.* 216 *f.*), und seine eigentliche Meinung tritt darin nicht hervor, allein genügen kann das zweifache, dass erstlich er diese Worte gewiss nicht eigentlich verstand, und gerade durch V. 63 auf Christi, also Gottes Worte als das Geist und Leben Bringende im Abendmahle hingewiesen wurde, und sodann, dass gerade Augustinus bei Erklärung dieser Reden so Manches gab, was entweder ihn zum Ziele führen oder im Festhalten am Gefundenen bestärken konnte. So fiel ihm denn gewiss nicht ein, dass er unredlich handele, indem er die kirchlich hergebrachten Formen beibehielt und einen anderen Sinn damit verband.

Ergebniss. Ratramnus ist der Erste, der die Verneinung: Christi geschichtlicher Leib ist nicht im Abendmahle, mit dürren Worten ausgesprochen und mit Gründen unterstützt hat. Sein wirkliches Denken entfernte diesen Leib ganz aus dem Abendmahle, und setzte ihn als sichtbar und greifbar, also räumlich, in den Himmel, und nahm an seine Stelle das heilskräftige Wort herein, in seiner Dar-

stellung aber liess er dieses Denken mehr durchschimmern als erkennen, indem er in den Ausdrucksformen sich dem kirchlichen Brauche mehr anfügte, als mit der strengen Wahrheit sich vertrug, doch ohne dass man ihn deshalb der bewussten Fälschung zeihen dürfe. Und dies, vielleicht auch der Schutz seines Königs, schützte ihn vor der Verketzerung, sein Buch für dies Mal vor dem Schicksale, dem es zwei Jahrhunderte später nicht entgehen konnte. Für seinen Glauben fand er Arbeit genug in der Hinnahme des Unbegreiflichen, dass der wahre Leib des Herrn, sein Wort, durch verborgenes Wirken mit dem ursprünglichen Stoffe sich verbinde, und während dieser unsern Leib ernähre, eine Nahrung unseres Geistes werde [1]). Werfen wir von hier aus noch einen Blick rückwärts auf Rabanus, wie von diesem oben auf Alcuin, so können wir nicht bergen, dass jener Satz vom *verbum dei*, der in seiner Vereinzelung seinen vollen Eindruck noch nicht machen konnte [2]), jetzt eine höhere Bedeutung zu gewinnen scheint. Folgerungen darauf zu bauen, genügt sie nicht, auch kann die unmit-

1) Dass ich die obige Darstellung in unbedingter Selbstständigkeit, d. h. ohne irgend welchen Hinblick auf vorgängerische Arbeiten, unternommen und vollzogen habe, sollte wohl kein Tadel für mich sein. Auch nach Vollendung derselben kann ich nicht die Absicht haben, mich etwa mit Ebrard in Streit einzulassen, obwohl ich offen bekenne, dass mir unmöglich sei, mit ihm zu finden, dass Paschasius „fast ganz dieselbe Vorstellung wie Ratramnus hegte" (I, 430), wohin er freilich kommen musste, da er bei Beiden die richtige Vorstellung, nur nicht ganz die richtige Darstellung entdeckt hatte. Nur noch einen kleinen Irrthum will ich rügen. Ebrard sagt nach Arnauld (den ich nicht gesehen habe), dass Hinkmar *de praedest. s.* von zwei Büchern melde, die Ratramnus geschrieben habe, hierunter aber wahrscheinlich die zwei Theile seines Buches zu verstehen seien (I, 421 f.). Von zwei Büchern spricht er dort allerdings, aber nicht über das Abendmahl, sondern über die Prädestination.

2) *De instit. cler.* 1, 31. *Sicut cibus materialis forinsecus nutrit corpus et vegetat, ita etiam verbum dei intus animam dei nutrit et roborat, quia non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore dei* (Matth. 4, 4).

telbar nachfolgende Hinweisung auf Joh. 1, 14 wohl misstrauisch machen; aber dennoch — zwei Benediktiner, einer Zeit angehörend, möglicher Weise der Jüngere Schüler des Aelteren, oder sonst mit dessen Lehrer Alkuin zusammenhangend, der Aeltere deutet auf das Wort als das eigentlich Kräftige im Abendmahle hin, der Jüngere führt den Gedanken aus — wenigstens nachdenken lässt sich darüber.

Den wider seine Ansicht erhobenen Einwendungen trat Paschasius noch selbst entgegen. Wenn sich erweisen liesse, dass Ratramnus sein Buch früher abgefasst und eingesandt, als Jener das seinige dem Könige zuschickte, dass also der Streit vor dieser Zusendung schon angehoben hatte, so würde sich annehmen lassen, dass das vierte Kapitel (*utrum sub figura an in veritate hoc mysticum calicis fiat sacramentum*) mit Rücksicht auf denselben abgeändert sei. Da aber jenes nicht erweislich ist, das Buch Radbert's aber nach der obigen Erörterung wahrscheinlich keine Umarbeitung erfahren hat, so haben wir zu dieser Annahme kein Recht. Und zur Bestätigung mag dienen, dass er in seinem Buche zwar über Solche, welche das von ihm Behauptete nicht glauben, ziemlich harte Urtheile fällt, doch von der Art der Polemik, welche die beiden anderen Schriften zeigen, Nichts darin gefunden wird. So pflegt's zu sein, wenn wir zwar vermuthen oder wissen, dass es abweichende Ansichten gebe, aber noch kein bestimmter Widerspruch uns entgegengetreten ist. Wir sind demnach allein an die späteren Schriften gewiesen, bei deren Abfassung die Gegenschriften von Rabanus und Ratramnus ohne Zweifel schon vorhanden waren. Beziehung auf das Buch des Ratramnus findet sich mit Sicherheit nur eine [1]),

1) *Ep. ad Frudeg. p.* 1632 *A—D.* auf den Grund des Ratramnus, dass der Leib Christi auch nach seiner Auferstehung sichtbar und greifbar sei.

daneben vielleicht noch eine zweite [1]; ob auf die Schrift des Rabanus, können wir, da diese verloren, nicht ermitteln. Die Polemik, deren er sich bedient, hat nicht solche Tugenden, dass über sie berichtet werden müsse; aber es ist der erste Streit über das Abendmahl — des Florus Anfälle auf Amalarius hatten ja doch den Kernpunkt nicht betroffen —, da lohnt wohl die Mühe, zu erkunden, welcher Waffen man sich bediente, wäre es auch nur, um daraus zu lernen, dass unter der Sonne Neues nicht geschieht. Genannt werden die Gegner nicht, *Quidam* heissen sie, Gelehrsamkeit wird ihnen nur in sehr beschränkter Weise zugestanden [2], aber die Hauptsache ist, sie von der ethischen Seite anzugreifen. Dass sie etwa, redlich Wahrheit suchend, sich verirren, ist ein Gedanke, der nicht vorkommt, aber dass sie nur auf eigene Erfindungen ausgehen, weiss Paschasius [3], und als Ungläubige kennt er sie. Wer da zweifelt, erklärt sich selbst für ungläubig (*fidem se habere denegat, ad Frud. p.* 1630 *D.*), aber nicht nur dies, vielmehr sie wollen auch nicht glauben, und bekämpfen bloss deshalb den Glauben, damit sie nicht glauben müssen [4]. Wer aber wider den Glauben kämpft, kämpft wider Gott und seine Kirche, darum *videat qui contra hoc venire voluerit magis quam credere, quid agat contra ipsum dominum et contra omnem Christi ecclesiam!* Vorgeworfen wird ihnen einerseits die Leugnung, dass im Abendmahle Christi wahres Fleisch und Blut sei, anderer-

---

1) *Comm. in Matth. p.* 1094 *B. Timentes forte cet.* vielleicht auf Ratr. *p.* 216 *f.* (Behandlung von Joh. 6, 53 ff.)

2) Sie sind *loquacissimi magis quam docti. Ep. ad Frud. p.* 1631 *E.*

3) *Nescio quid volentes plaudere vel fingere. Comm. in Matth.* 1093 *B.*

4) *Ep. ad Frud. p.* 1632 *A. C. Disputant contra fidem sine fide ne credant. — Negant hoc —, non ob aliud nisi ne credant, et ne sit quod Veritas ait cet.*

seits die Behauptung, dass nur *virtus*, *figura* oder auch *umbra corporis* gegenwärtig sei [1]), wovon das dritte wenigstens bei Ratramnus nicht erscheint, auch wohl von Niemand ausgesprochen war, aber nach bekannter Weise sich dem Gegner wohl auch andichten liess, welcher die beiden ersten Behauptungen nicht leugnen konnte. Ob Paschasius selbst verstanden hatte, was Ratramnus wollte, darf bezweifelt werden, er lässt es mindestens nicht merken, und scheint zu meinen, es denke derselbe ein Symbol des wirklichen Leibes oder eine von diesem ausgegangene Kraft, an welche er gar nicht denkt. Daher erklärt er denn, dass die verblendeten Gegner Nichts im Brode und im Kelche finden, als was vom Auge gesehen und vom Munde empfunden werde *(in Matth. p.* 1100 *D.)*, eine Beschreibung, die gewiss auf keinen der uns bekannten Gegner passt. Aber haben auch jemals Streitende die verstanden, die sie als Ungläubige betrachteten? Und Wer erst sollen die *Quidam* sein, welche meinen, dass Augustinus mit sich selbst in Zwiespalt sei [2])? Die Widerlegungsmittel, die von den Beweisgründen für die eigene Behauptung, die hier wiederholt werden, zu unterscheiden sind, sind zum geringeren Theile sachliche, meist persönliche. Zu jenen lässt sich rechnen 1) die Hinweisung auf Christi Wort, der nicht gesagt habe *hoc est vel in hoc mysterio est virtus vel figura corporis mei*, sondern *hoc est corpus meum,* und den man zum Lügner machen würde, wenn man seinem Worte nicht glaubte *(in Matth. p.* 1033, *ad Frud.* 1620. 1633 *sq.)*. 2) Wenn Christus sagte: mein Leib, so verhielt sich's so;

1) *In Matth. p.* 1093 *D. Miror quid velint nunc quidam dicere, non in re esse veritatem corporis Chi. vel sanguinis, sed in sacramento, virtutem carnis et non carnem, virtutem sanguinis et non sanguinem, figuram et non veritatem, umbram et non corpus.*

2) *Ad Frudeg.* 1622 *C.* Am Schlusse des Schreibens wird auch vor den *ineptiis de tripartito corpore* (Amalarius) und vor der Anwendung von Honig oder Salz gewarnt.

nun aber hatte er nur einen Leib, den von Maria geborenen, also kann er auch nur diesen gegeben haben, nicht irgend welchen anderen, wozu auch das noch kommt, dass nur auf jenen der Beisatz passt: der für Euch gegeben wird (*in Matth. p.* 1093 *CD. ad Frudeg.* 1619 *E sq.*). 3) Wenn sich's nur um eine *figura* gehandelt hätte, so hätte es der neuen Stiftung nicht bedurft, denn die *figura* war im Passahlamme schon gegeben (*in Matth. p.* 1096 *B.*). 4) Wäre es ein anderer Leib und ein anderes Blut als die geschichtlichen, so würde es die Vergebung der Sünden und die Ernährung zum ewigen Leben, die nur von diesen ausgehn, nicht bewirken können (*ad Frudeg. p.* 1620 *AB.*). — Die persönlichen Widerlegungsmittel sind 1) die Forderung des unbedingten Glaubens, auch ohne zu verstehen, was sie glauben sollen (*ad Frud. p.* 1619 *C.* 1633 *A.*); 2) die Hinweisung, nicht nur auf die Zeugnisse der alten Lehrer, was damals dem Beweise zugehörte, auch wo kein Gegner war, sondern auf die *sancta synodus Ephesina, cui contradicere nulli fas est plus quam evangelio, quicquid in ea sancitum est* (*ad Frudeg.* 1632 *B.* [1])); 3) Der Widerspruch der Gegner ist etwas ganz Neues. Geirrt haben wohl auch einige der alten Väter aus Unwissenheit über diesen Gegenstand, aber das ist noch nicht vorgekommen, dass Einer dem allgemeinen Glauben der Christenheit so offen widersprochen habe (*ad Frud. p.* 1634 *B.*); 4) es hat noch Niemand bisher darüber falsch gelehrt, als wer auch über Christus selbst in Irrthum war. Nahe lag da die Folgerung: es wird bei den Gegnern nicht besser stehen, aus dem ersten Irrthum lässt sich rückwärts auf den zweiten schliessen; und sie blieb nicht aussen: wer dies zu zerstö-

---

1) Gemeint ist jedenfalls die ökumenische von 431, auf welcher, wenn auch nicht über das Abendmahl nnd seine Stoffe, doch über die Gottmenschheit Christi Beschlüsse gefasst waren, die sich auf das Abendmahl anwenden liessen.

ren unternimmt, zerstört das ganze Geheimniss der Menschwerdung, er befindet sich also in „grundstürzendem" Irrthum *(ib. C.)*. 5) Wer in solchem Irrthum, den Urheber des Lebens zum Lügner machend, das Mahl geniessen wollte, könnte es nur zu seinem Verderben thun *(p. 1633 D.)*. Wird auch durch solche Mittel Nichts bewiesen, Gewissen lassen sich doch damit schrecken, und das führt sicherer zum Ziele.

Die Schrift des Mönches Adrewald von Fleury hat ebenfalls den Zweck, die rechtgläubige Lehre zu vertheidigen, ist aber in ihrer Inhaltlosigkeit oben schon bezeichnet worden. Etwas wichtiger ist eine andere Streitschrift, welche auch dem neunten Jahrhundert anzugehören scheint, die

Dicta cujusdam sapientis de corp. et sangu. domini adversus Radbertum [1]). Der Verfasser dieses Schrift-

1) Mabillon entdeckte sie in einer Handschrift von Gemblours, und veröffentlichte sie in den *Actis Sanctorum ordinis S. Benedicti T. IV. P. II.* Er hielt sie für die Schrift des Rabanus *ad Egilum abbatem*. Dies ist nun sicher falsch, denn was wir von der Abendmahlslehre dieses Mannes wissen, stimmt mit ihrem Inhalte nicht überein. Aber gegen Paschasius ist sie eben so gewiss gerichtet, denn sie führt beträchtliche Stellen seines Werkes wörtlich an, und Recht scheint Mabillon darin zu haben, dass sie ein Erzeugniss des neunten Jahrhunderts sei; denn erstlich, das Buch des Paschasius muss zur Zeit ihrer Abfassung ein sehr bekanntes und gangbares Buch gewesen sein, da es kurzweg als *hic liber* bezeichnet werden konnte; zweitens, die Vorstellung vom dreifachen Leibe Christi, die der Verf. eine unerhörte nennt, war im 9. Jahrh. eine solche (vgl. Florus gegen Amalarius), wie Mabillon bemerkt; drittens, der Gedanke, dass Christus täglich von Neuem geopfert werde, kann nach diesem Jahrh. ein so auffallender nicht mehr gewesen sein, als er für den Verf. ist; endlich viertens, wenn die *Wlagi*, welche der Verf. als Heiden kennt, die Bulgaren wirklich sind, deren Bekehrung zwischen 845 und 865 fällt, oder die Wlachen, auf welche das Wort zu führen scheint, in derselben Zeit Christen wurden, so muss das Schriftchen vor dem Tode des Paschasius entstanden sein, woraus indess noch keineswegs folgt, dass es auch zu seiner Kunde gekommen sei. Auffallend ist die Bezeichnung seines Gegners als *pontifex nimis* (d. h. sehr) *longe lateque laudatus*, die auf den „Leviten" Paschasius weder im Ernst, noch in Spott (Mabillon)

chens findet sich gedrungen, zu bekennen, dass der Leib und das Blut des Herrn, d. h. als Subject um des folgenden Prädikates willen die Dinge, welche der kirchliche Sprachgebrauch als Leib und Blut des Herrn bezeichnet, wahres Fleisch und wahres Blut seien, und Jeden, der es leugne, für ungläubig zu erklären. Er fügt hinzu, dass wie durch den heiligen Geist aus der Jungfrau ohne Mannes Zuthun ein wahres Fleisch geschaffen worden [1]), so durch denselben aus der Substanz des Brodes und Weines derselbe Leib und Blut Christi durch Allmachtwirkung *mystice* geschaffen werde — der letzte Satz mit Paschas. eigenen Worten, worunter auch das *potentialiter*, ausgedrückt, nur diese Worte dem Augustinus beigelegt —. Bis hierher also stimmt er mit Pasch. überein, man sollte, zumal wenn man das *idem* darin beachtet, vollkommene Einigkeit vermuthen. Da erscheint urplötzlich die Erklärung, dass ihm völlig unerhört erschienen sei, dass der Verfasser „dieses Buches“ (*hujus voluminis*) sich einbilde und unter dem Namen des Ambrosius verkündige, es sei dasselbe Fleisch Christi, das von Maria geboren sei u. s. w. Wie aber, fragt man, vermag unser *Sapiens* erst zu bekennen, dass es *idem corpus* sei, und darnach sich zu wundern, dass ein Anderer es *non aliam carnem* nennt? Er weist auf den Widerspruch hin, dass nach Pasch. *Christum vorari fas dentibus non est (cp. 4)*, und doch dies *vorare*

zu passen scheint. Sie zu erklären aber weiss ich nicht. Der Verf. pflegt seine Anführungen dem *beatus Augustinus* zuzuschreiben, während sie doch wörtlich aus Paschasius abgeschrieben sind. Da sie nun alle gewiss nicht aus Augustinus sind, kann ich mir dies nur so erklären, dass er nach der von Pasch. in der Vorrede angegebenen Weise diesen Stellen den Namen des Augustinus beigeschrieben fand, und nun entweder wirklich meinte, dass sie ihn zum Urheber hätten, oder in einer etwas wunderlichen Art von Hohn sie dafür zu halten vorgab.

1) Es steht freilich da *creatur*, aber gedacht kann doch wohl nur eine einmalige vergangene Erschaffung sein.

nun Statt finden solle, und dass Christi Fleisch nach seiner Verklärung doch nicht mehr verzehrt werden könne, ein Widerspruch, den er selbst sich nie zu Schulden kommen lassen würde. Ist aber nicht er selbst im Widerspruch befangen? Und eine Erklärung giebt er nicht. Ja späterhin behauptet er zweimal dasselbe, was er an Jenem getadelt hat[1]. Einen zweiten, noch weit grösseren Anstoss (*multo aliud molestius*) findet er Kap. 7 in dem, was über die drei Weisen gesagt wird, wie der Ausdruck „Leib Christi" in der Schrift vorkomme, nämlich von der Gemeine, vom eucharistischen und vom erhöhten Leibe Christi. Was eigentlich der Anstoss sei, erklärt er nicht, er löst vielmehr allen Anstoss dadurch, dass er lehrt, wie dieser Unterschied nicht *naturaliter* Statt finde, sondern *specialiter*. Aber was bedeutet hier *naturaliter*, was *specialiter?* Man möchte denken: dem Wesen und der Erscheinung nach; aber kann der Schreibende wirklich gedacht haben, es sei der geschichtliche und der eucharistische und der kirchliche Leib Christi wesentlich ein und derselbe Leib? Weiterhin, wo er die *disputatio adversus inimicum veritatis* zu Ende führen will (Kap. 7), stellt er wirklich solche Sätze auf, und sucht sie durch die Beispiele des göttlichen und menschlichen Geistes Christi, die doch vermöge der Einheit der Person *personaliter* nur ein Geist seien, und des inneren und äusseren Menschen, des Geistes Gottes und des menschlichen, die doch nach 1 Kor. 6, 17 ein Geist seien, zu erweisen. Wir rechten nicht mit ihm, aber dass er mit seinen Beispielen nicht erweise, was als undenkbar unbeweisbar ist, können wir uns nicht verschweigen. — Ohne Namhaftmachung eines neuen Anstosses, aber doch vielleicht in stillem Hinblick auf Paschasius als

1) *Cap. 3. Corpus Chi. de Maria natum, in quod illud est translatum, quod in altari divinitus consecratur. C. 4. Corpus domini sumptibile transfertur in corpus natum de virgine.*

Gegner der Erwählungslehre, zeigt unser Schriftsteller K. 4, dass Christus nur den Auserwählten oder nach Apok. 2, 7 den Ueberwindenden[1]) seinen Leib zu geniessen gebe, *etiam in mysterio*. Was dieses *etiam* bedeute, liegt auf der Hand. Ausserhalb des Abendmahls ist die Sache unzweifelhaft, in rein geistiger Weise können die Nichterwählten — die *reprobi*, ein mehrmals erscheinender Ausdruck — zur Theilnahme an dem Joh. 6 und Apok. 2, 7 verheissenen Genusse schlechterdings nicht gelangen, da ja an diesem das ewige Leben hängt, dessen sie nicht theilhaft werden können. Da nun aber doch auch Solche das Abendmahl empfangen, in welchem Christus seinen jedesmal geschaffenen Leib zu essen giebt, so kann ja doch der Schein entstehen, als erhielten sie *in mysterio*, was ihnen ausserhalb desselben unzugänglich ist. Jede solche Meinung nun wird durch diesen Beisatz abgeschnitten, also für die „Unwürdigen" der Nichtempfang des Leibes Christi ausgesprochen und K. 5 wiederholt (*prorsus reprobis non licet sumere*). Wie sich dies mit einem wirklichen Geschaffenwerden dieses Leibes durch die Consecration zusammenreimen lasse, sagt der Verf. nicht, und bleibt daher für uns verborgen. — Ein Hauptanstoss ist endlich dem *Sapiens* noch dieses, dass sein Gegner die Behauptung aufstelle, dass Christus bei jeder Messhandlung von Neuem leide, und zwar für keinen andern Zweck, als um alle Verworfenen, von denen er wisse, dass sie am Kreuze vom Herrn erlöst seien, zu erlösen, während doch vielmehr jeder Verworfene das Sacrament sich zum Gericht geniesse[2]). Bei dieser Beschul-

1) Wir erinnern uns beiläufig, dass diese Stelle auch von Ambrosius Autpertus eine Beziehung auf das Abendmahl erhalten hatte. S. oben Heft 1, S. 33 f.

2) *Cap. 6. Quoties lato terrarum orbe missarum solemnia celebrentur, toties dominum Christum pati praedicat, ob nihil videlicet aliud nisi propter hoc, ut omnes reprobos, quos a domino scit in cruce redemptos, ipsa communione corporis et sanguinis Chi. redem-*

digung kann man fragen, gegen Wen sie gerichtet sei? Ein Seitenblick auf einen Gegner der Prädestinationslehre scheint in dem *quos scit cet.* zu liegen; aber Paschasius hat Nichts der Art gesagt. Der Schriftsteller führt hier Nichts aus dessen Buche an, macht aber auch durch Nichts bemerklich, dass er hier an einen andern Gegner denke. Entweder er hat überhaupt nicht gegen Pasch. geschrieben, was bei den vielen wörtlichen Anführungen sich kaum denken lässt, oder er hat Aussagen von ihm vollkommen missverstanden oder gemissdeutet, aber welche? Die Widerlegung führt er so, dass er erstlich zeigt, dass weder der Priester, noch der Vater, noch der Sohn, noch der heil. Geist, noch endlich die Gemeine, also überhaupt Niemand Christo dies wiederholte Leiden auferlegen könne, und sodann bemerklich macht, wie er beim Stiftungsmahle, wo er noch leidensfähig war, durch Hingabe seines da zuerst erschaffenen Leibes Nichts erlitten habe, also noch viel weniger jetzt, nachdem er verklärt worden, dadurch leiden könne.

Die behandelte Schrift muss einen Anhänger der Erwählungslehre, also der Partei zum Verfasser haben, zu deren Unterliegen Paschasius wenigstens mit beigetragen hatte, und hieraus dürfte sich die Bitterkeit erklären, welche sich gegen diesen zeigt, und namentlich dessen Bezeichnung als *inimicus veritatis.* Die Folge war, dass er sein Buch in dem Sinne durchgelesen hatte, Irrthümer darin zu finden; wer aber diese sucht, der findet sie jederzeit, sollte er's auch nur durch einige Verkehrungen ermöglichen. So hier, der herrschende Kirchenglaube ist, dass durch die priesterlichen Weihungsworte der wahre Leib des Herrn erschaffen werde. Dem will er sich nicht entziehen, denn er ist sein eigener, giebt vielmehr durch sein Bekennen uns Urkunde, dass dieser Glaube schon so allgemeiner Kirchen-

---

ptos redimi et redimendos dicat, quum potius omnis reprobus indigne sacramentum ipsum percipiens judicium sibi manducat et bibit.

glaube war, dass selbst die Gegenpartei in anderer Beziehung doch in dieser Hinsicht sich nicht davon trennen konnte — und dies dürfte die Bedeutung des Aufsatzes für diese Geschichte sein —; weil er aber doch Irrthümer bei ihm finden muss, so hält er sich erstlich an den Satz, dass der Leib im Abendmahle der von Maria geborene sei, den er aber deshalb nicht überwinden kann, weil er ein *transferri* in denselben zugestehen muss, zweitens an den vom dreifachen Leibe Christi, hinsichtlich dessen er es über eine berichtigende Erklärung nicht hinausbringt, und endlich an die Wiederholung des Leidens Christi, welche zwar Paschas. in dem ihm Schuld gegebenen Sinne nicht behauptet hat, aber der Gegner desselben doch in einigen seiner Aussagen zu finden weiss; überall aber werden Anspielungen auf den Hauptirrthum, die Nichtanerkennung der Erwählungslehre eingeflochten. So ist die Schrift als Streitschrift nicht ganz unmerkwürdig, und ihre Behandlung gehörte mit zum Ganzen einer Darstellung des ersten Streites über das Abendmahl.

Dieser Streit beruht für uns in dem Besprochenen, aber auch nur für uns, die wir nicht wissen, was sich zugetragen. Dass er aber auch über das Jahrhundert sich hinaus erstreckt, d. h. dass es auch im folgenden noch Einzele gegeben habe, die in dem Streite zwischen *veritas* und *figura* sich auf die Seite der letzteren gestellt, davon belehren uns obwohl nur seltene, doch gewisse Spuren. Eine solche bietet uns der Bischof Ratherius von Verona dar († 974). Seine eigene Vorstellung lehrt uns das *idem corpus (dial. confess.* 15*)*, das *vere*, die Hinweisung auf die *incomprehensibilis operatio spiritus sancti (ib.* 14*)*, und auf Brod und Wein, *de quibus solet in missa corpus et sanguis domini confici (app. ad Serm.* 2*)* genügend kennen. Dass es aber in seiner Zeit noch Leute gab, die auch im Priesterstande anders dachten, zeigt die *epistola*

ad Patricum, die er noch als Mönch von Laube geschrieben zu haben scheint [1]. Ratherius vermuthet, dass der Priester Patricus die Worte der Darreichung [2] *figurate* verstehe. Dies Vermuthen enthält nun den Beweis, für den Ratherius dienen kann. Er weiss nicht, dass Patr. eine solche Meinung hegt, dieser hat ihn auch darüber nicht befragt; wie könnte er nun auf die Vermuthung einer solchen Meinung kommen, wenn er nicht schon wüsste, dass sie da und dort gefunden werde? Er weiss es folglich, also ist sie da. Wie schwach, wie stark verbreitet, wir wissen's nicht, nur dass sie da sei, erkennen wir. Er findet darin eine beklagenswerthe Verblendung; der er durch die Belehrung abzuhelfen sucht, dass wie zu Kana aus Wasser wahrer, nicht figürlicher Wein, so hier der Wein durch den Segen (*benedictio*) Gottes wahres und nicht figürliches Blut werde (*verus et non figurativus sanguis efficitur*), und ebenso das Brod Fleisch. Den von Geschmack und Farbe herzuleitenden Zweifel löst er so, dass er zeigt: der Mensch sei Staub oder Erde, ohne doch die Gestalt davon zu haben, der Grund: *transfigurata est (limi figura) operantis sapientia.* Dabei bleibe die *substantia.* So bleibe auch hier Gestalt und Geschmack, und sei doch *eadem operante sapientia* wahres Fleisch und Blut, was man geniesse. Die Untauglichkeit des Beweises liegt vor Augen. Dort bleibt die Substanz, und ihre Form verändert sich, wie mag das erklären, dass hier die Form bleibe, und doch die Substanz eine andere sei? Es ist eben wieder ein Versuch, sich über die nie schweigenden Einreden des Denkens wegzuhelfen. Es giebt noch Fragen, nämlich, wel-

1) Zuerst herausgegeben von d'Achéry im 1. Th. des *Spicilegii* (T. 1. der 2. Ausg.), dann in der Ballerini'schen Ausg. seiner Werke S. 521 ff. S. das. Note 1.

2) Diese Worte lauteten: *Corpus domini nostri S. Ch. propitietur* (nach *Serm.* 5, 3. 6, 2. *prosit) tibi in vitam aeternam.*

ches Leibes Fleisch, wie daher gekommen, ob das Fleisch von oben herab oder das Brod unsichtbarlich weggebracht *(sublatus)*, oder das Brod selbst in Fleisch verwandelt werde. Aber sie sind alle zu beseitigen, der Herr hat's gesagt, nun wissen wir, was es sei, im Uebrigen ist's ein Mysterium, das ist nicht zu begreifen, es ist zu glauben, nicht zu erörtern.

Gerbert[1]). Zieht man von dem Inhalte der vorliegenden Schrift das alles ab, was der Verf. Fremden abgeborgt, so bleibt sehr Wenig als sein Eigenes zurück. Namhaft macht er in seinen Anführungen Ambrosius, Augustinus, Basilius, Leo d. Gr., Gregor d. Gr., Fulgentius, Eusebius, Cyrillus, Hilarius, einen *Quidam sapiens* (den ich nicht anzugeben weiss), führt aber auch eine Stelle aus Remigius und eine aus Paschasius, die letzte unter dem Namen des Augustinus an, der diese Stelle nicht geschrieben haben kann, hierin dem *Sapiens* der *dicta* ähnlich.

---

1) Abermals eine Schrift *de corpore et sanguine domini*, deren Verfasser zweifelhaft ist. Ihr erster Herausgeber Cellot (im Anhang zu seiner *historia Gothescalci)* bezeichnete ihn als *Anonymus*, und als *Anonymus Cellotii* hat er einige Zeit hindurch gegolten. Mabillon, in seinen *Actis Ord. Bened.*, der ihn als *ingenio plane mediocri et vulgari eruditione praeditus* erfunden hatte, meinte in ihm den Abt Heriger von Laube († 1007) zu erkennen, von dem man aus anderen Quellen wusste, dass er eine *epistolam* über den Gegenstand geschrieben habe, und dem ein *Cod. Gemblacensis* unsere Schrift beilegt. Von da an findet er sich an verschiedenen Orten ohne Weiteres als dieser Heriger anerkannt. Endlich fand Pez dieselbe Schrift in einem *Cod. Gottwicensis* dem Gerbert, nachmals Silvester II. († 1003) zugeeignet, und gab sie unter diesem Namen in seinem *Thesaurus* heraus. Und gegenwärtig scheint Niemand daran zu zweifeln. Ich will nicht streiten, ich kenne Gerbert nicht aus anderen Schriften, aber wenn diese von Gerbert ist, so weiss ich nur zu fragen, woher sein Ruhm? Ob sie aber von diesem oder jenem Manne herrühre, dem ablaufenden zehnten Jahrh. gehört sie in beiden Fällen an, und nur als Zeugniss seiner Anschauungen hat sie einen Werth. So möge er denn auch hier den Namen Gerbert tragen.

Das Geschichtliche, was wir von ihm lernen, ist dieses, dass zur Zeit der Abfassung (*moderno tempore*) es immer noch Streit (*contentiones*) über die Frage gab, ob der Leib im Abendmahle derselbe sei, den Maria geboren, oder ein anderer (K. 1), dass dieser Streit sich immer noch um den Namen des Paschasius bewegte, der von Manchen hart getadelt wurde, und dass er noch keinesweges bis zur Entscheidung gekommen ist, also das Bewusstsein eines kirchlich festgestellten Glaubens, von dem nicht abgewichen werden könne, also eines ruhigen Besitzes noch immer fehlt (K. 4), der Schriftsteller vielmehr noch fürchten kann, es möge das sonst so nützliche Buch des Paschasius eines einzigen Ausdruckes wegen ganz verworfen werden. Was man daran vornehmlich tadelte, das war erstlich die Behauptung desselben Leibes im Abendmahle, welcher von Maria geboren worden (Kap. 2), und sodann, dass bei jedem Messopfer der Herr von Neuem leide (Kap. 8), also die gleichen Anstösse, welche der obige *Sapiens* auch genommen. Das Zweite erklärt Gerbert in seinem Buche nicht entdeckt zu haben, und darin hat er Recht; hinsichtlich des Ersten gesteht er ein, Pasch. habe darin gefehlt, *quia de sententia beati Ambrosii non verbum de verbo, sed sensum de sensu expressit.* Was aber schon hierin zu Tage tritt, sein Endzweck ist nicht sowohl der Beweis, dass Paschas. Recht habe, als dass er nichts Anderes lehre als Ambrosius. Dahin also ist's gekommen, was Ambrosius gelehrt hat, ist die Wahrheit, was mit ihm nicht übereinstimmt, muss Unwahrheit sein, hinsichtlich seiner aber wird natürlich zwischen den Schriften *de initiandis* und *de sacramentis* kein Unterschied gemacht. Die gegnerische Beweisführung giebt er so an: *aut omnino figuratum et nihil veritatis in hoc mysterio constare, aut si veritas sit, jam figuram non esse.* Nun aber, so wird zu ergänzen sein, sei ohne Zweifel *fi-*

gura da, also nicht *veritas*. Gerbert, für ausführlichere Belehrung auf Paschasius *ultra humanam aestimationem utiliter* geschriebenes Buch verweisend, bekennt, dass *figura* da sei, wiefern äusserlich Brod und Wein gesehen werden, *veritas* aber, wiefern innerlich Leib und Blut Christi in Wahrheit geglaubt werde. Den zwischen Ambrosius auf der einen, Augustinus, Hieronymus, Fulgentius auf der anderen Seite erscheinenden Zwiespalt habe man, was Paschasius versäumt, dadurch zu lösen, dass man bei Ambrosius zu *eandem* hinzudenke *naturaliter*, bei den Anderen zu *aliud* ergänze *specialiter*. Die Meinung scheint: dasselbe (Fleisch) dem Wesen, etwas Anderes der äusseren Erscheinung nach.

So standen die Sachen, so weit sie uns bekannt sind, am Ende des zehnten Jahrhunderts. Dem durch Paschasius etwas stärker und schärfer als Alle vortragen konnten ausgesprochenen Kirchenglauben stand ein Zweifel gegenüber, der sich nicht völlig dämpfen liess, ja bei Einzelen in wirkliche Leugnung übergegangen war. Rechtgläubige Lehrer wirkten durch Belehrung ihr entgegen, aber wo diese nicht ausreichte, fehlten andere Mittel, denn die Kirche hatte noch keinen Spruch gethan. Das war dem folgenden Jahrhundert aufbehalten.

Anm. Die leidige Frage, was aus den genossenen Abendmahlsstoffen werde, nachdem sie in den Bauch hinabgegangen, tauchte immer von Neuem auf. Gerbert bezeugt, dass Bischof Heribald von Auxerre sie zuerst emporgebracht, dass aber dies nicht richtig sei, hat die Vorgeschichte nachgewiesen, auch Paschasius kannte *libros apocryphos*, welche auf die Frage *de stercore* eingegangen waren, und dachte selbst Etwas im Abendmahle, was der Verdauung unterworfen sei, nur dass er darüber sich näher nicht erklärt. Was wir von Heribald wissen — auch Gerbert wusste wohl nur dieses, und aus gleicher Quelle — ist nicht, dass er Etwas gelehrt, nur dass er bei Rabanus angefragt, *utrum eucharistia postquam consumitur et in secessum emittitur more aliorum ciborum, iterum redeat in naturam pristinam quam habuerat antequam in altari consecraretur* (*Rab. Ep.*

ad Herib. 33). Eine wunderliche Frage. Der Bischof ist nicht darüber in Verlegenheit, was in unserem Leibe mit den Stoffen werde; darüber ist er hinaus, er setzt als unbezweifelt nicht nur das *consumi*, sondern auch das *in sec. emitti*, also gerade das, was ihm die meiste Noth machen müsste, und hat nur darum Sorge, was darnach aus ihnen werde, was doch in der That, nachdem das Frühere geschehen, wenig mehr zu besagen haben würde. Aber auch was er für möglich hält, die Rückkehr in den Zustand vor der Consecration, also die Rückverwandelung in Brod und Wein, ist sicher nicht der nächstgelegene Gedanke. Wie nun Rabanus? Mit dem Abscheu eines Amalarius weist er die Frage nicht hinweg, der Gedanke selbst also hat nichts Unerträgliches für ihn; nur überflüssig ist die Frage, nicht als müssige, vorwitzige, sondern weil sie schon entschieden ist, das Ueberflüssige also nicht der Inhalt, sondern die Aufstellung der Frage, wo Nichts mehr zu fragen ist. Christus hat die allgemeine Regel ausgesprochen, dass Alles, was durch den Mund eingehe, in den Magen komme und wieder ausgeführt werde (Matth. 15, 17), das Sacrament erfährt das Erste, also auch das Uebrige. Einen Anstoss aber macht's ihm nicht, denn es ist ja aus sichtbaren und körperlichen Dingen gebildet — *conficitur*, was aber natürlich in seinem Sinne zu fassen ist — und wirkt eine unsichtbare Heiligung und Beseligung (*salutem*) sowohl des Leibes als der Seele — offenbar nicht durch seinen Stoff, auf den daher auch weiter Nichts ankommen kann, sondern durch die ihm ertheilten unsichtbaren Kräfte —; da ist kein Grund mehr, dass das Verdaute und Ausgeworfene in den vorigen Stand zurückkehre, was auch noch nie Jemand behauptet hat. Was also Jenes anlangt, ist Rabanus mit Heribald vollkommen einig, und weicht nur darin von ihm ab, dass er seine Sorge um das Andere nicht theilt. Und dies ist also, wovon Gerbert sagt: *Heribaldus turpiter proposuit, Rabanus Maguntinus turpius assumpsit, turpissime vero conclusit.* Von Anderen, die ihm gefolgt seien, weiss er offenbar Nichts. Er selbst hält für nöthig, solchen *diabolica inspiratione blasphemantibus* zu widersprechen, obwohl er weiss, dass gefahrloser wäre, die Ohren zu verstopfen. Er sagt nicht mit bestimmten Worten, dass unter seinen Zeitgenossen Solche seien, es wäre möglich, dass er nur Irrthümer einer vergangenen Zeit bestritte; aber auch, dass keine seien, lässt sich nicht erweisen. Er hält sich nur kurz bei ihnen auf, ihr Fehler ist, zu meinen, jenes Wort Christi sei ein schlechthin allgemeiner Satz (*Christum categorizasse*), was nicht alle solche Sätze seien, wie gleich Matth. 15, 19 zeige. Er spreche aber dort nicht von der geistlichen, nur von der leiblichen Speise. Und auch

diese gehe nicht alle *per secessum* ab, sondern ein Theil davon verbreite sich durch den ganzen Körper, manchmal gehe auch das Ganze durch den Mund hinweg. Durch das Abendmahl werde nicht nur unsere Seele, sondern auch unser Fleisch neu geschaffen *(recreari)*, das Fleisch verbinde sich mit dem unserigen, damit Christi Wesen *(substantia)* auch in diesem erfunden und dasselbe für die Neubelebung am jüngsten Tage befähigt werde. Dieselbe Kraft, welche das gemeine Brod in Blut umwandele, bewirke auch, dass Christi Fleisch und Blut nicht in schädliche oder überflüssige Säfte übergehen, sondern unserm zu erweckenden Fleische angeeignet werden und damit verbunden bleiben. Nach dieser Darstellung würde das Sacrament entschieden im Empfänger bleiben, weiter unten aber zeigt sich jene zweite Vorstellung, die uns bei Amalarius u. A. begegnet ist, dass man nicht wisse, was Gottes Allmacht mit den in den Leib hinabgegangenen Stoffen mache; möglich sei, dass sie *spiritali virtute* verzehrt, möglich, dass sie *inconsumptibili perennitate* erhalten werden, was Christus davon erwählt habe, das bewirke er mit seinem Sacramente. Nur das müsse feststehen, dass ein so hohes Mysterium dem *secessus* nicht heimfallen könne.

Das hier Vorgetragene ist Alles, was über das Hervortreten der Vorstellung vom *secessus* aus dem 9. und 10. Jahrhundert bekannt geworden ist. Ob die Schriftsteller der Folgezeit Mehr gewusst, können wir nicht sagen. Im 11. Jahrh. bedient sich der Cardinal Humbert in seiner Schrift gegen den griechischen Mönch Nicetas des Ausdrukkes *Stercoranista*, um ihn als Anhänger dieses Irrthums zu bezeichnen[1]). Die Art, wie er dies thut, lässt die Benennung als bereits gangbar erscheinen. Im 12. Jahrh. spricht der Scholasticus Alger von einer *haeresis foedissima stercoranistarum*, über welche er sich zum Theil der Worte Gerbert's bedient *(de sacramentis cp. et s. dom. II*, 1). Auf diese wenigen Angaben fussend, hat man später von einer Sekte der Stercoranisten gesprochen, deren Bestehen aber mindestens höchst ungewiss ist. Auf eine Untersuchung dieses widerlichen Gegenstandes einzugehen, erscheint hier nicht nöthig[2]).

1) *In Canisii lect. ant. T. III. P.* 1. *p.* 319. *ed. Basn. O perfide stercoranista, qui putas fideli participatione corporis et sanguinis domini quadragesimalia atque ecclesiastica dissolvi jejunia, omnino credens coelestem escam velut terrenam per aqualiculi foetidam et sordidam egestionem in secessum dimitti.*

2) Chr. Matth. Pfaff's *tractatus de stercoranistis medii aevi, Tub.* 1750. 4. habe ich nicht gesehen.

(Fortsetzung folgt.)

XVIII.

Das Urchristenthum und seine neuesten Bearbeitungen von Lechler und Ritschl.

Zweite Abtheilung.

Von

D. A. Hilgenfeld.

(Schluss.)

II. Der Paulinismus nach der apostolischen Zeit.

Weil das Judenchristenthum in der nachapostolischen Zeit, namentlich im Morgenlande, noch immer so mächtig und fest gegründet war, dass seine Grundformen sich noch in der fortgeschritteneren Zeit des Hirten (120—130 u. Z.) erhalten konnten, musste der Paulinismus in dieser Zeit noch viel zu kämpfen haben, und es darf nicht befremden, dass er sich selbst zu Zugeständnissen gegen das Judenchristenthum verstand, um die friedliche Anerkennung dieses älteren Bestandtheils der Christenheit zu erreichen. Bei Lechler ist freilich die vollständige Anerkennung des Paulinismus durch die grosse Mehrheit der Judenchristen von vorn herein eine so ausgemachte Sache (S. 434), dass auch die Schriften der apostolischen Väter nur die unangefochtene Geltung des paulinischen Heidenchristenthums bestätigen sollen[1]). Und zwar ist es vor Allem die bedeutendste

1) A. a. O. S. 475 f., wo übrigens über die Schriften der apostolischen Väter geurtheilt wird: „Ihrem Gehalt und Charakter nach stehen

unter den Schriften unmittelbarer Apostelschüler, der Brief des römischen Clemens an die Korinthier, welcher nicht bloss die paulinische Gesinnung der römischen Gemeinde am Schluss des ersten Jahrhunderts, sondern auch nach rückwärts die Thatsache beweist, dass jene Kluft zwischen Paulus und Petrus, Heiden- und Judenchristen, welche man auf der Gegenseite behauptet, niemals früher befestigt gewesen sein könne (S. 481). Der Brief des Barnabas bekämpft überdiess noch vom paulinischen Standpunkte aus mit schneidender Schärfe das judaisirende Wesen (S. 484). Und der Brief des Polykarpus an die Philipper, dessen Aechtheit sich Lechler weder durch die neuere Kritik nehmen, noch durch Ritschl's Interpolations-Hypothese beschränken lässt, fasst die christliche Wahrheit mit überwiegender Rücksicht auf die Einheit der überlieferten Apostellehre auf (S. 486). Was bedarf man mehr, um das entschiedenste Uebergewicht des paulinischen Heidenchristenthums in der nachapostolischen Zeit zu behaupten? Bei Ritschl (S. 274 f.) ist gar nicht mehr von einer paulinischen „Partei" die Rede, sondern von der grossen Allgemeinheit des Heidenchristenthums, neben welchem das jüdische Christenthum schon ganz in den Hintergrund tritt,

---

dieselben ganz entschieden auf der niederen Stufe einer untergeordneten und abgeleiteten Lebensgestalt, eines entlehnten Lichtes; sie sind (wie Jacobi, die kirchliche Lehre von der Tradition und heil. Schrift, 1847, S. 44 sich ausgedrückt hat) „nur erhellt von der Abendröthe des apostolischen Glanzes." Im Gegensatz gegen solche Ansichten habe ich in meinem Werke über die apostolischen Väter gerade den hohen Werth dieser Schriften hervorgehoben. Ich muss es daher als eine gewissenlose Entstellung meiner Arbeit bezeichnen, wenn ein ultramontaner Mitarbeiter der historisch-politischen Blätter (Bd. 39, Heft 4, 1857, S. 338) sich auch über mich so ausspricht: „Chr. Baur mit Schwegler und einer langen Reihe bis auf Hilgenfeld herab haben mit einem Fleiss und Scharfsinn, welche einer besseren Sache würdig gewesen wären, alles Denk- und Sagbare gesammelt und zur Entwerthung der besagten Väterschriften bearbeitet."

zumal da selbst eine Schrift, wie der Hirt des Hermas, eine Urkunde dieses in ungehemmter Ausbildung seiner Katholicität begriffenen Heidenchristenthums sein soll.

Das Misstrauen gegen diese Darstellungen ist aber durch alles Bisherige, den unentschiedenen Kampf der apostolischen Zeit, die fortdauernde Macht des nachapostolischen Judenchristenthums gerechtfertigt und wird bei Ritschl ausserdem noch durch seine Einreihung des judaistischen Hirten in die Erzeugnisse des Heidenchristenthums verstärkt. Dass der Paulinismus seine kämpfende Haltung plötzlich aufgegeben haben sollte, wäre kaum weniger wunderbar, als dass er gar völlig verschwunden sein sollte. Gewiss dürfen wir dieselbe Biegsamkeit und Fortbildungsfähigkeit, die wir selbst auf der judenchristlichen Seite wahrgenommen haben, noch weit mehr dem Paulinismus zutrauen. 1) Die Schranken des jüdischen Gesetzes und der jüdischen Volksthümlichkeit, welche Paulus mit seinem Grundsatze der Glaubensgerechtigkeit durchbrochen hatte, konnte sich der Paulinismus freilich niemals wieder aufrichten lassen. Wohl aber musste der ursprüngliche Gegensatz des Glaubens gegen die Werke, theils durch die Rücksicht auf das praktische Gemeindeleben, theils durch die freiere Gestaltung des Judenchristenthums allmälig gemildert werden, welches ja gar nicht mehr die ganzen mosaischen Gesetzeswerke und das völlige Aufgehen in der jüdischen Volksthümlichkeit von den gläubigen Juden forderte. Allein ungeachtet dieser gegenseitigen Annäherung konnte doch auch derjenige Paulinismus, welcher die Nothwendigkeit von Werken der Liebe hervorhob und auf das neue Leben, welches dem Glauben folgen soll (Röm. 6, 4), besonderes Gewicht legte, den ächt paulinischen Grundsatz ebenso wenig verleugnen, dass die belebende Seele dieses neuen Lebens, die That, an welche die Rechtfertigung vor Gott geknüpft ist, nur der Glaube ist, wie sich auf der Gegenseite der Brief des Jakobus, un-

geachtet seiner freieren Auffassung des Gesetzes, das Bewusstsein nehmen lässt, dass die den Glauben beseelende und die Rechtfertigung vor Gott bedingende Macht die Werke sind. So konnte sich der Paulinismus, um Eintracht und Frieden in der Christenheit herzustellen, auch wohl mit der Zeit dazu verstehen, den jüdischen Christen die Beobachtung ihres väterlichen Gesetzes zu lassen und für sich selbst gewisse Verpflichtungen zu übernehmen, sich desjenigen zu enthalten, was für das jüdische Bewusstsein an der heidnischen Lebensweise das Anstössigste war. Aber niemals konnte er die grundsätzliche Gesetzesfreiheit und die völlige Gleichberechtigung der gläubigen Heiden mit den gläubigen Juden sich entreissen lassen. Was ferner 2) die Apostelwürde betrifft, so hatte Paulus dieselbe den Uraposteln niemals streitig gemacht, vielmehr auf seine Uebereinstimmung mit den älteren Aposteln in der Grundlage des Christenthums selbst hingewiesen (1 Kor. 15, 11). Um so weniger lässt es sich von dem nachapostolischen Paulinismus erwarten, dass er die bei den Judenchristen weitverbreitete Verwerfung des Heidenapostels mit einer ähnlichen Verwerfung der Urapostel erwiedert haben sollte. Derselbe musste vielmehr mit der Anerkennung der apostolischen Ebenbürtigkeit des Paulus neben den Zwölfen völlig zufrieden sein und konnte sich die Zusammenstellung des Petrus als des ersten Zwölfapostels und des Paulus in einer über die Hitze der apostolischen Streitfrage schon hinausgerückten Zeit sehr wohl aneignen. Da auch die judenchristliche Ausschliessung des Paulus aus dem abgeschlossenen Apostelkreise keineswegs immer eine völlige Verwerfung desselben war und zu sein brauchte, so ist die nachapostolische Grenzscheide nur so zu bestimmen, dass der Paulinismus die von dem Judenchristenthum geleugnete Ebenbürtigkeit seines Apostels mit den Uraposteln nachdrücklich behauptete. Endlich musste der nachapostolische Paulinismus zwar im

Allgemeinen durch die innere Grundlage seines Wesens dazu getrieben werden, die völlige Neuheit und Selbstständigkeit des Christenthums durch das nicht bloss übermenschliche, sondern auch übergeschöpfliche Wesen seines Stifters und durch die unendliche Bedeutung seines Erlösungstodes zu begründen, wie es schon in dem Hebräerbriefe geschehen ist; aber er brauchte doch diese Lehre von der Gottheit Christi keineswegs zur unerlässlichen Bedingung jeder kirchlichen Gemeinschaft zu machen, ja er konnte auch selbst bei der Auffassung Christi als eines Menschen stehen bleiben, welche gar keine Trennung von dem Judenchristenthum enthielt.

Ein schlagender Beweis für die kämpfende Stellung des Paulinismus in der nachapostolischen Zeit und für die Fortdauer der apostolischen Streitfrage bis zum Ende des ersten christlichen Jahrhunderts ist der alexandrinische Brief des Barnabas. Derselbe zeigt uns den Paulinismus noch ganz in derselben Stellung, in welcher wir ihn im apostolischen Zeitalter verlassen haben, nämlich in der Vertheidigung der christlichen Gesetzesfreiheit gegen die fortwährenden Versuche des Judaismus, die Heidenchristen zu Proselyten des jüdischen Gesetzes zu machen. Daher c. 3 die Hinweisung auf Gott, welcher durch die Propheten längst gelehrt hat, *ut non incurramus tamquam proselyti ad illorum legem.* Daher die ernstliche Rüge jener Behauptung, dass das göttliche Bündniss, auf welchem die vollendete Religion beruht, den Juden eigenthümlich sei, wogegen unser Verfasser es einzig und allein den Christen zuschreibt[1]. Solchen Ansprüchen des Judenchristenthums

1) *C. 4: Adhuc et rogo vos, — — ut attendatis vobis et non similetis eis qui peccata sua congerunt et dicunt: quia testamentum illorum et [non] nostrum est. Nostrum autem, quia illi in perpetuum perdiderunt illud, quod Moyses accepit.* Glaubt man hier, nach einer keineswegs nothwendigen Conjectur mit Hefele (4. Ausg.) das

tritt unser Brief ganz im Sinne des ächten Paulinismus entgegen, indem er Beschneidung, Speisegesetze, Sabbat und Tempelcultus der Juden als völlig nichtig darstellt (*c.* 9. 10. 15. 16). Ja der Antijudaismus dieses Briefes geht darin sogar noch über den ächten Paulinismus hinaus, dass er der jüdischen Religion nicht einmal den Werth eines ersten oder älteren Bündnisses (wie Gal. 4, 24. 2 Kor. 3, 14. Hebr. 9, 15) einräumt, dem Christenthum den ausschliesslichen Vorzug des einzigen göttlichen Bündnisses zuspricht (*c.* 4. 13. 14). Mit solchen Grundsätzen lässt sich die dem Aposteldecrete zum Grunde liegende Anerkennung der Gesetzesgeltung für die Christen jüdischer Geburt schlechterdings nicht vereinigen, und auch auf der Gegenseite, welche die Heidenchristen zu Proselyten des jüdischen Gesetzes machen wollte, kann man von dem Aposteldecret noch gar nichts gewusst haben. Gleichwohl will Ritschl (S. 294 f.) schon bei diesem Briefe den paulinischen Standpunkt des Verfassers nicht mehr anerkennen, dessen Anschauung vielmehr bereits alle Merkmale des katholisch werdenden Heidenchristenthums an sich trage. Allein schon im Verhältniss zu den Uraposteln spricht sich der reine Paulinismus des Verfassers unverkennbar aus. Wer anders als ein Pauliner könnte die Zwölfapostel nicht bloss in die innigste Beziehung zu den zwölf Stämmen der Juden gesetzt (*c.* 8), sondern auch so ungünstig dargestellt haben, dass sie über alle Begriffe sündhaft gewesen sein sollen (*c.* 5)? Und wenn auch der Glaube nicht ganz in derselben Weise, wie bei Paulus, aufgefasst sein sollte, so ist er doch immer die *πίστις τῆς ἐπαγγελίας*, welche durch Christum erfüllt ward (*c.* 6), und das „neue" Volk, welches die Gemeinde Christi bildet (*c* 5. 6. 7), ist deutlich genug als das Volk der Gläubigen bezeichnet (*c.* 3. 14). Es ist nur eine Nachwir-

---

non einschalten zu müssen, so störe man wenigstens nicht mit Dressel Sinn und Zusammenhang durch die Stellung: *non et.*

kung des Hebräerbriefs, dass die ursprünglich subjective Bedeutung des paulinischen Glaubens durch die Hervorhebung der Gottheit Christi *(c. 5. 6)* und seines Opfertodes *(c. 7)* bereits eine objectivere Wendung erhalten hat. Auf derselben in Paulus angelegten, durch den Hebräerbrief eröffneten Bahn ist unser Schriftsteller auch weiter dazu fortgeschritten, den geistigen Sinn, welchen das ATliche Gesetz der typisch-allegorischen Auffassung erschliesst, als seine bleibende Wahrheit zu fassen. In diesem Sinne dringt die erleuchtete Gnosis des Christenthums durch den Buchstaben des Gesetzes zu dem neuen Gesetze *(c. 9)* hindurch, und das Christenthum, welches die buchstäbliche Fassung des Gesetzes vernichtet hat, erscheint selbst als die *nova lex Domini nostri Jesu Christi*, *quae sine iugo necessitatis est (c. 2)*. Aber sollte dieses „neue Gesetz" wirklich schon ein Zeichen des werdenden Katholicismus sein? Ist es mehr als ein positiverer Ausdruck für die *νόμου μετάθεσις* Hebr. 7, 12? Und hat nicht schon Paulus selbst Gal. 6, 2 (vgl. 1 Kor. 9, 21) von einem Gesetze Christi geredet? Bringen wir nun auch in Anschlag, dass unser Brief gegen einen Dünkel, der aus dem einseitigen Bewusstsein der Rechtfertigung entspringt, gegen eine Verirrung des Paulinismus die Frucht Gottes und die Beobachtung seiner Gebote empfiehlt *(c. 4)*, dass er dem Glauben die Liebe beiordnet *(c. 11)*, ja in seinem Anhange *(c. 18—21)* die Gebote ausführt, welche man auf dem Wege zur Seligkeit zu beachten hat: so werden wir doch durch Alles dieses noch gar nicht über eine objectivere Wendung hinausgeführt, welche sehr wohl aus einer inneren Entwickelung des Paulinismus zu begreifen ist [1]).

---

1) Vgl. Ritschl's erste Auflage S. 276, meine apostol. Väter S. 38 f. Die Ansicht Volkmar's, dass der nicht unwichtige Brief des Barnabas erst unter Hadrian (nach 119 u. Z.) entstanden sei, hat zwar auch nach meiner Entgegnung (in dieser Zeitschr. I, 2. S. 284 f.) einen

Mehr Schein hat die Behauptung des zum Katholicismus werdenden Heidenchristenthums jedenfalls bei dem gleichzeitigen Sendschreiben der römischen Gemeinde an die korinthische, welches den Namen des römischen Clemens trägt. Der Gegensatz gegen die Zudringlichkeiten des Judenchristenthums fehlt hier schon ganz. Und wenn man nun mit Lechler (S. 477 f.) den paulinischen Standpunkt des Briefes noch festhält, so scheint der Rückschluss sehr nahe zu liegen, dass nicht bloss zur Zeit seiner Abfassung der Paulinismus in Rom das entschiedenste Uebergewicht gehabt habe, sondern dass auch früher jene Kluft zwischen Paulus und Petrus, Heiden- und Judenchristen, welche die neuere Kritik behauptet, gar nicht bestanden haben könne. Die apologetische Geschichtsansicht kann aber noch grösseren Nutzen aus diesem Briefe ziehen, wenn sie ihn schon ganz unter den Gesichtspunkt des werdenden Katholicismus stellt. Diesen Versuch hat R. A. Lipsius in einer eingehenden und in mancher Hinsicht verdienstlichen Unter-

---

warmen Vertheidiger an Hrn. D. v. Baur in der neuern (2ten) Auflage seines Lehrbuchs der Dogmengeschichte (Tüb. 1858, S. 80 f.) gefunden, ist aber nichts desto weniger ganz unhaltbar. Selbst abgesehen von der sehr misslichen Voraussetzung, dass Hadrian im Jahr 119 den Wiederaufbau des jüdischen Tempels unternommen habe, brauchen die Diener der Feinde (*αὐτοὶ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται*), welche den von jenen zerstörten Tempel wieder aufbauen, keineswegs die von den Römern angestellten Bauleute zu sein. Der Verfasser bezieht die Schriftstelle Jes. 49, 17 (*καὶ ταχὺ οἰκοδομηθήσῃ ὑφ' ὧν καθηρέθης*) in der freieren Fassung *ἰδοὺ οἱ καθελόντες τὸν ναὸν τοῦτον, αὐτοὶ αὐτὸν οἰκοδομήσουσι* auf die römischen Zerstörer des Tempels und findet den Aufbau des (wahren) Heiligthums zuletzt ausdrücklich in der Bildung der christlichen Gemeinde aus gläubigen Heiden. Es ist daher gar nicht abzusehen, wesshalb er nicht eben diese gläubigen Heiden als die tempelbauenden Unterthanen (*ὑπηρέται*) der tempelzerstörenden Römer bezeichnen sollte. Es ist eine blosse Wiederholung der fraglichen Voraussetzung, wenn Baur den Gegensatz „zu diesem heidnischen Wesen im Zerstören und Bauen des Tempels" erst in den Worten *Ζητήσωμεν οὖν κτλ.* finden will.

suchung gemacht [1]). Der römische Clemens soll sich zu der Gesetzesfrage schon neutral verhalten (*p.* 51), die widersprechenden Lehren des Paulus und des Jakobus zu vereinigen gesucht (*p.* 61), und dabei unbewusst die ächte Lehre des Paulus verlassen haben (*p.* 63), so dass das Ergebniss ist: *Clemens catholicae*, *Paulus evangelicae doctrinae patrocinatur* (*p.* 90). Wir dürfen uns also gar nicht wundern, dass Ritschl (S. 274 f.) sich diese Auffassung für seine Gesammtansicht völlig angeeignet hat. Obwohl der Verfasser sich immer noch deutlich und absichtlich als Pauliner kund gebe, so drücke doch die Zusammenstellung des Petrus und Paulus (*c.* 5) die Anerkennung der Auctorität aller übrigen Apostel aus, wie auch die deutlichste und absichtlichste Benutzung des Hebräerbriefs (dessen vorgeblich urapostolische Haltung wir schon beleuchtet haben) auf einen Zusammenhang mit dem Bildungskreise der Urapostel hinweise. Durch diese Zusammenstellung wurden die feinen Unterschiede der apostolischen Lehrbildung verwischt, indem die der katholischen Tendenz folgende heidenchristliche Doctrin einen mittleren Durchschnitt apostolischer Lehre erreichte. Je augenscheinlicher wir also gerade in dem Briefe des römischen Clemens schon die Entstehung des Katholicismus vor uns haben würden, desto weniger können wir um die genaue und sorgfältige Prüfung dieser Ansicht umhin.

Warum soll der römische Clemens (um diesen Namen einmal für den Verfasser beizubehalten) nicht ein ächter Pauliner gewesen sein? Freilich erkennt er auch den Petrus (*c.* 5) und die übrigen Apostel an (*c.* 42. 44). Allein wer wollte denn von jedem entschiedenen Pauliner die Verwerfung der Urapostel überhaupt nur erwarten? Dass Paulus gleichwohl der eigentliche Hauptapostel geblieben ist, sieht man gerade daraus, dass *c.* 5, ungeachtet der Voran-

1) *De Clementis Romani epistola ad Corinthios priore disquisitio. Lips.* 1855.

stellung des Petrus, als des ersten aller Apostel, das Lob des Paulus ungleich reicher und wärmer ausgefallen ist (vgl. auch *c.* 47). Um so mehr ist die Behauptung vorsichtig zu prüfen, dass der Lehrbegriff des römischen Clemens von dem des Paulus sehr wesentlich abweiche. Der Brief erklärt sich ja *c.* 32 noch ganz entschieden für die Grundlehre des Paulus von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, dass wir *οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα, οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων, ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν.* Ebenso sind die ausgezeichneten Nachkommen Abraham's, wie kurz vorher gesagt war, verherrlicht *οὐ δι' αὐτῶν ἢ τῶν ἔργων αὐτῶν ἢ τῆς δικαιοπραγίας, ἧς κατειργάσαντο, ἀλλὰ διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ* (Gottes). Die Gerechtigkeit vor Gott wird also so wenig durch menschliche Werke erlangt, dass sie vielmehr, selbst mit ausdrücklicher Ausschliessung aller Werke der Frömmigkeit, lediglich an den Glauben des Menschen und an den gnädigen Willen Gottes geknüpft wird. Dem rechtfertigenden Glauben ist nun aber im Sinne unseres Verfassers keineswegs die Beziehung auf Christum abzusprechen. Das Thor der Gerechtigkeit, welches zum Leben geöffnet ist, wird in bestimmtem Gegensatz gegen viele andere geöffnete Thore (*c.* 48) als das des Glaubens angedeutet, und zwar des Glaubens im christlichen Sinne, da in der letzten Stelle die *πύλη δικαιοσύνης ἀνεῳγυῖα εἰς ζωὴν* durch *ἡ ἐν δικαιοσύνῃ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐν Χριστῷ* näher erklärt wird. Wie sollte auch der Glaube im Sinne unseres Briefes in keiner Weise Christum zum Gegenstande haben, durch welchen doch den Christen die Zuflucht zu der Gnade Gottes eröffnet ist (*c.* 20), und dessen Hochpriesterthum und Gottheit hier nach dem Vorgange des Hebräerbriefes entschieden gelehrt wird (*c.* 2. 16. 36. 58)? Und wie sollte das Hochpriesterthum Christi nicht

vor Allem das erlösende Opfer seines Todes in sich schliessen? Ausdrücklich ist das Letzte zwar nirgends gesagt. Aber hat es irgend eine innere Wahrscheinlichkeit, dass unser mit dem Hebräerbriefe so wohlbekannter Verfasser, wie Lipsius *p.* 86 *sq.* meint, das Hochpriesterthum Christi lediglich in dasjenige gesetzt habe, was er *c.* 36 mit den Worten *τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν* ausdrückt? Lipsius behauptet selbst *p.* 82 ganz richtig, dass Clemens dem Tode Christi eine stellvertretende Bedeutung für die gläubige Menschheit beilegte [1]). Um so weniger ist es irgend glaublich, dass er, wie Lipsius gleichwohl *p.* 89 sagt, das *munus sacerdotale* von der *mors vicaria* Christi ganz getrennt habe. Dies ist ebenso wenig denkbar, als dass er den Tod Christi, dessen hohen Werth für Gott und dessen Vergiessung für das Heil der Menschheit er nachdrücklich hervorhebt [2]), in gar keine Beziehung zu dem rechtfertigenden Glauben gesetzt haben sollte. Wie in dem Werthe des Blutes Christi für Gott seine sühnende Bedeutung liegt, so enthält die Vergiessung um des Heils der Menschheit willen die Beziehung auf den Glauben der Menschen in sich. Diese Beziehung wird überdiess *c.* 12 ausdrücklich ausgesprochen, wo dem scharlachrothen Seile, welches die Rahab aus ihrem Hause hängte, die Bedeutung beigelegt

---

1) *C.* 21: *τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, ἐντραπῶμεν.* *C.* 49: *διὰ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν ἐν θελήματι θεοῦ, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν, καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.* Bei diesen Stellen halte ich jetzt nicht mehr, wie in meinen apostol. Vätern S. 87, die Zustimmung zu der Lehre von einer Stellvertretung zurück.

2) *C.* 7: *ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καὶ ἴδωμεν ὡς ἔστιν τίμιον τῷ θεῷ πατρὶ αὐτοῦ, ὅ τι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν.*

wird, *ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν* [1]).

Der Glaube hat also auch bei Clemens unleugbar eine christliche Bestimmtheit, obwohl als Gegenstand desselben nur Gott (*c.* 3. 12. 27. 35) ausdrücklich angegeben wird. Man kann daher nicht beistimmen, wenn Lipsius *p.* 67 seine Meinung, dass der Glaube in diesem Briefe überhaupt nur Gott, nicht Christum zum Gegenstande habe, dadurch aufrecht erhalten will, dass er auch den Ausdruck *c.* 22: *ἡ ἐν Χριστῷ πίστις* nur von einer *fides quae nititur in Christi verbis divinam voluntatem nobis revelantibus* versteht. Schon der Hebräerbrief, welcher auf der einen Seite die Bedeutung des Erlösungstodes so nachdrücklich hervorhebt, erweitert gleichwohl anf der anderen Seite den Begriff des paulinischen Glaubens über die Beziehung auf Christum hinaus zu der allgemeinen Ueberzeugung von dem Unsichtbaren und zu der Zuversicht auf das Gehoffte überhaupt (11, 1). Derselbe Hebräerbrief, welcher den Glauben an Gott zu den blossen Anfangsgründen des Christenthums rechnet (6, 1), führt doch andererseits den Glauben an die Weltschöpfung Gottes in dem Beweise für die Rechtfertigung durch den Glauben an (11, 3). Und wenn Hebr. C. 11 der rechtfertigende Glaube schon auf alle Frommen der vorchristlichen Zeit ausgedehnt wird, so ist es ja wesentlich dasselbe, wenn unser Clemens *c.* 32 davon redet, dass Gott von Ewigkeit her Alle durch den Glauben ge-

---

1) Diese Hervorhebung einer Erlösung durch das Blut Christi ist der Auffassung Ritschl's so unbequem, dass er sie für eine „unverstandene Formel" erklärt (S. 280). Verstanden kann man freilich den Lehrbegriff unseres Briefes nicht haben, wenn man die Stellen *c.* 16. 49 dafür geltend macht, „dass Christi Tod nur als Beispiel der Demuth und als Beweis der göttlichen Liebe die Sinnesänderung [vgl. *c.* 7] angeregt und dadurch also nicht, wie die Apostel denken, ein neues Verhältniss der Menschen zu Gott begründet, sondern ein neues Verhalten der Menschen zu Gott veranlasst habe."

rechtfertigt hat. Daher können ihm nicht bloss Abraham und die Rahab *(c. 10. 12)*, sondern sogar heidnische Heldinnen *(c. 6)* als vorchristliche Beispiele des Glaubens gelten. Der vorchristliche Glaube hat ja im Sinne unseres Briefes schon eine mehr oder weniger entwickelte Beziehung auf Christum, welche bei Abraham in dem Glauben an die Verheissung liegt und bei der Rahab *c.* 12 ganz bestimmt hervorgehoben wird [1]). Und wenn Christus nach der schon erörterten Stelle *c.* 7, wo den Korinthiern überhaupt Beispiele der Busse vorgehalten werden sollen, durch sein zum Heile der Menschheit vergossenes Blut der ganzen Welt die Gnade der Busse gebracht hat, so liegt hierin nicht entfernt eine Abschwächung der sühnenden Bedeutung seines Todes, sondern vielmehr nur die Angabe der inneren Sinnesänderung, durch welche alle Menschen sich nun zum Glauben wenden und so der Segnungen des Erlösungstodes theilhaftig werden können.

Aber verleugnet der Verfasser seine Ueberzeugung von dem allein rechtfertigenden Glauben nicht thatsächlich? Lipsius behauptet wirklich, dass Clemens sich jene Grundlehre des Paulus nur in den Worten angeeignet, in der That aber den Glauben bloss als Gehorsam gegen die Worte Gottes gefasst und desshalb ausser demselben noch die werkthätige Erfüllung des göttlichen Willens zur Rechtfertigung verlangt habe. Dem Glauben soll bei Clemens nicht bloss die christliche Bestimmtheit, sondern auch jede Selbstständigkeit fehlen, weil er nur in der Bekräftigung der sittlichen Gebote oder in dem Gehorsam gegen dieselben be-

---

1) Vgl. meine apostol. Väter S. 86, auch S. 89 Anm. (über Isaak). So lässt schon Hebr. 11, 26 den Moses „die Schmach Christi“ den Schätzen Aegyptens vorziehen. Wenn bei Clemens auch Heiden, wie *Δαναΐδες καὶ Δίρκαι*, zu „dem festen Laufe des Glaubens“ gelangt sein sollen (c. 6), so ist auch bei ihnen die Beziehung auf Christum wenigstens als Keim und Anlage zu denken.

stehe. Diese Fassung des Glaubens soll daraus erhellen, dass Clemens c. 22 mit Rücksicht auf die vorhergehenden sittlichen Ermahnungen (offenbar auf dem Uebergange von den allgemeinen Ermahnungen in das eigenthümlich christliche Gebiet) sagt: *ταῦτα δὲ πάντα βεβαιοῖ ἡ ἐν Χριστῷ πίστις*! Ist es aber nicht klar, dass *ἡ ἐν Χριστῷ πίστις* hier gar nicht die subjective, sondern vielmehr die objective Bedeutung hat, die wir schon bei Paulus Gal. 1, 23. 3, 2. 23. Röm. 1, 5. 16, 26 finden? Der Verfasser fährt ja unmittelbar fort, die Bekräftigung durch die christliche *πίστις* in einem objectiven Schriftworte Ps. 33, 11 f. nachzuweisen, welches ihm als Rede Christi selbst gilt: *καὶ γὰρ αὐτὸς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὕτως προσκαλεῖται ἡμᾶς*. Die Stelle hat also den einfachen Sinn, dass die sittlichen Gebote, welche den Korinthiern vorgehalten wurden, durch den in Christo beruhenden Glauben, d. h. durch das Christenthum, bestätigt werden. Und daran, dass die *πίστις* nun gar nichts Anderes als diese Bestätigung sittlicher Gebote enthalte, ist vollends gar nicht zu denken [1]). Man sagt ferner: wenn der Glaube schon als solcher rechtfertigte, wie könnte Clemens dann, nachdem er so eben die alleinige Rechtfertigung durch den Glauben aus einandergesetzt hat, so-

1) Wie der Unterschied von Glauben und Wirken verwischt sein soll, so sollen übrigens auch Glaube und Hoffnung einander näher treten. Das schliesst man aus c. 12 *πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν*, ohne zu bedenken, dass schon Paulus 1 Kor. 13, 13 Glauben und Hoffnung neben einander stellt, und unbeschadet der Gewissheit der Gerechtigkeit, welche in seinem Begriffe des Glaubens liegt, auch von einer *ἐλπὶς δικαιοσύνης* (Gal. 5, 5) und von einem *τῇ ἐλπίδι σωθῆναι* (Röm. 8, 24) redet. Noch weniger hat es auf sich, dass an der *πίστις* viel Gewicht auf die *πεποίθησις* (c. 2. 26. 35) oder auf die Zuversicht des religiösen Bewusstseins zu Gott (vgl. die *πληροφορία πίστεως* Hebr. 10, 22) gelegt wird, und dass dieses Zutrauen zu der Gnade Gottes sich namentlich in dem an seine Barmherzigkeit gerichteten Gebete ausspricht, worin Ritschl S. 282 sogar etwas Unbiblisches sieht.

gleich *c.* 33 die Ermahnung hinzufügen, dass man die guten Werke und die Liebe nicht vernachlässigen soll? Allein auch Paulus fügt, nachdem er seine Lehre von der Glaubensgerechtigkeit dargelegt hat, die Ermahnung hinzu, dass man die Freiheit nicht zum Anlass für das Fleisch missbrauchen, vielmehr wirklich im Geiste wandeln solle (Gal. 5, 13 f.), und geht nach der ausführlichsten Darlegung seiner Grundlehre auf die gehässige Folgerung seiner Gegner ein, dass man in der Sünde beharren müsse, damit die Gnade überhand nehme (Röm. 6, 1 ff. 15 ff.). Und Hebr. 12, 14 f. fordert ausdrücklich zu der Heiligung auf, ohne welche Niemand den Herrn sehen wird. Da wir nun aus dem gleichzeitigen Briefe des Barnabas *c.* 4 wirklich paulinische Christen kennen lernen, welche sich als *tamquam iustificati* eine höhere Stellung über den gemeinen Christen anmaassten und desshalb der besondern Ermahnung zur Furcht Gottes und zur Beobachtung seiner Gebote bedurften: so hat es um so weniger irgend etwas auf sich, dass Clemens nach Darlegung der paulinischen Grundlehre sofort vor der Vernachlässigung guter Werke und der Liebe warnt und seine Ermahnung durch Hinweisung auf den Schöpfer, der sich über seine Werke freut, und auf alle Gerechten, deren Schmuck gute Werke waren, unterstützt. Was Lipsius *p.* 60 hierin findet: *tacite conceditur, fieri posse, ut quis fidem habeat, bona opera negligat,* würde nur dann richtig sein, wenn der Verfasser einen Glauben, der auch bei Vernachlässigung guter Werke bestehen kann, schon für den wahren und rechtfertigenden angesehen hätte [1]). Allein aus der Art, wie kurz vorher Abraham *δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν διὰ πίστεως ποιήσας* genannt war, und wie sogleich nach der Erklärung über die ausschliessliche Ver-

---

1) Uebrigens könnte man mit noch mehr Recht aus 1 Kor. 13, 2 folgern, dass Paulus den höchsten Glauben, der sogar Berge versetzen kann, für möglich ohne Liebe gehalten hätte.

mittelung aller δικαιοσύνη durch den Glauben die Ermahnung zu Liebe und guten Werken in das ἔργον δικαιοσύνης (c. 33) ausläuft, ist vielmehr das Gegentheil zu schliessen, dass Clemens, welchem der Hebräerbrief schon mit seinem διὰ πίστεως ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην (11, 33) vorangegangen war, in dem wahren Glauben die That als nothwendig mitbegriffen gedacht und zwischen Glaube und Liebe nichts weniger als ein äusserliches und auflösbares Verhältniss angenommen hat [1]). Da er die alleinige Rechtfertigung durch den Glauben ausdrücklich lehrt, so dürfen wir selbst den Ausdruck *c.* 30: ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις keineswegs als einen Widerspruch gegen Paulus ansehen, sondern nur aus dem Gegensatz der wahren Glaubensgerechtigkeit (die an und für sich als ein ποιεῖν und als ein ἔργον gefasst wird, *c.* 31. 33) gegen eine falsche erklären. Wie sich die Weisheit nicht ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἔργοις zeigen soll (*c.* 38), so soll auch die Gerechtigkeit, unbeschadet ihrer ausschiesslichen Vermittelung durch den Glauben, als etwas Wahres und Wirkliches nicht in blossen Worten bestehen. Und weil wir den Glauben in ähnlichem Sinne, wie Paulus Röm. 14, 23 sagt: πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν, auch hier als die Seele alles wirklich guten Thuns zu denken haben, so darf es auch gar nicht als ein Widerspruch gegen die paulinische Rechtfertigungslehre gelten, dass Henoch ἐν ὑπακοῇ δίκαιος erfunden ward, oder dass *c.* 50 die Sündenvergebung durch Liebe vermittelt wird (εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν). Wenn der Glaube schon bei Paulus, ungeachtet seiner Alles umfas-

1) In dieser Hinsicht bemerkt Lechler S. 480 nicht unrichtig, Clemens fasse den Glauben selbst als eine sittliche Handlung auf; ob es aber darum schlechthin treffend sei, mit Lipsius zu sagen, dass nach Clemens *non opera fide, sed fides operibus continetur*, oder gar, dass seine Lehre vom Glauben und guten Werken „nach Judaismus schmecke," das müsse man denn doch bezweifeln.

senden Allgemeinheit, als ein einzelnes Glied in der Reihe der Charismen erscheint (1 Kor. 12, 9. 13, 2. vgl. 2 Kor. 8, 7), wenn Hebr. 6, 12 auf diejenigen hinweist, welche *διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας* die Verheissung ererbten: so hat es auch gar nichts auf sich, dass wir den Glauben bei Clemens zuweilen in einem engeren Sinne (als Zutrauen und Zuversicht zu Verheissungen) neben einzelnen Tugenden finden [1]). Die allgemeine Bedeutung des Glaubens, welche Hebr. 11, 6 in dem Satze ausgedrückt ist, dass es ohne Glauben unmöglich ist, Gott zu gefallen, wird durch jene engere Fassung nicht aufgehoben und liegt auch darin selbstverständlich zu Grunde, dass Abraham *πιστὸς εὑρέθη ἐν τῷ αὐτὸν ὑπήκοον γενέσθαι τοῖς ῥήμασι τοῦ θεοῦ* (c. 10). Anstatt aus dieser Stelle mit Lipsius zu schliessen, dass der Glaube nur im Gehorsam gegen Gott bestehe, müssen wir vielmehr annehmen, dass jeder vor Gott geltende Gehorsam im Sinne unseres Verfassers eine Aeusserung und Erweisung inneren Glaubens ist. Der Zusammenhang mit der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben und die Gnade Gottes fehlt auch da nicht, wo unser Brief die Liebe als Sünden bedeckend und vergebend bezeichnet (c. 49: *ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν πολλῶν*, c. 50 *εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν*). Warum sollte Clemens die Liebe, welche schon bei Paulus (Gal. 5, 14. Röm. 13, 8) als des Gesetzes Erfüllung erscheint, nicht eben als die Bethätigung des Glaubens (Gal. 5, 6) gedacht haben? Ueberdiess fasst er die Liebe nicht einmal als rein menschliche That, sondern als Gnadengabe auf (*τίς ἱκανὸς ἐν αὐτῇ εὐ-*

---

1) *C.* 10 über Abraham: *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐδόθη αὐτῷ υἱὸς ἐν γήρᾳ*, c. 12: *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη*. Der Glaube im engeren Sinne ist dort das Zutrauen zu der Verheissung eines Sohnes, hier die Zuversicht auf den Sieg des Gottesvolkes. *C.* 3 steht der Glaube zwischen dem *φόβος τοῦ θεοῦ* und dem *ἐν τοῖς νομίμοις τῶν προσταγμάτων αὐτοῦ πορεύεσθαι* in der Mitte.

ρεθῆναι, εἰ μὴ οὓς ἂν καταξιώσῃ ὁ θεός;). Dasselbe gilt im Grunde von allen guten Werken, weil sie ausdrücklich auf die Gnadengabe Gottes zurückgeführt werden (*c*. 38. 55). Der innere Zusammenhang von Glaube und Gnade (Röm. 4, 16. 11, 6) weist von selbst auf die gläubige Gesinnung als die menschliche Bedingung dieser Gnadengaben hin. Und bedenken wir ausserdem noch die nachdrückliche Empfehlung der demüthigen Gesinnung (*c*. 16. 30. 48) und das tiefe Schuldbewusstsein, welches unser Verfasser selbst an Abraham, Hiob, Moses, David hervorhebt (*c*. 17. 18. 52), so verlieren wir bei allem Gewichte, welches auf die Werke gelegt wird, nirgends den Zusammenhang mit der ächt paulinischen Rechtfertigungslehre [1]).

Der Lehrbegriff des römischen Clemens hält also immer noch treu an den Grundgedanken des Paulinismus fest, aber freilich in ihrer weiteren, durch den Hebräerbrief begonnenen Fortbildung. War der Glaube bei Paulus ursprünglich die subjective Anerkennung Jesu als des erlö-

---

1) Selbst wenn Lipsius *p*. 61*sq*. darin Recht hätte, dass der römische Clemens den wenig älteren Brief des Jakobus schon gekannt habe, so würde Clemens nicht gerade auf eine Vereinigung mit demselben ausgegangen sein, sondern vielmehr die paulinische Grundlehre gegen seine Einwürfe aufrecht zu erhalten gesucht haben. Uebrigens erklärt Ritschl S. 284 diese Bekanntschaft für mehr als zweifelhaft. Und in der That braucht die Benennung Abraham's *c*. 10 ὁ φίλος προσαγορευθείς gar nicht aus Jak. 2, 23 entnommen zu sein. Dieses ehrende Beiwort Abraham's war schon früher gangbar (vgl. auch Jes. 41, 8. 2. Chron. 20, 7), und zwar auf Grund eines Zusatzes zu 1 Mos. 18, 17: τοῦ φίλου μου (unser LXX-Text hat τοῦ παιδός μου), den vielleicht schon Weish. Sal. 7, 27, jedenfalls Molo (nach der Anführung des Alexander Polyhistor bei Eusebius *Praepar. ev. IX*, 19) und Philo *de sobrietate* §. 11, *p*. 401, *de Abr*. §. 46, *p*. 39 voraussetzen. Mehr Schein hat die Berührung unseres Briefes *c*. 49 (ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν πολλῶν) mit Jak. 5, 20 καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν, obwohl hier nicht die Liebe Subject ist, und obwohl es schon Sprüchw. Sal. 10, 12 heisst: μῖσος ἐγείρει νεῖκος, πάντας δὲ τοὺς μὴ φιλονεικοῦντας καλύπτει φιλία.

senden Gottessohnes, so tritt hier einerseits die subjective Bedeutung des Glaubens vor den objectiven Lehren von der Gottheit und dem Hochpriesterthum Christi schon zurück [1]), wie andererseits seine christliche Bestimmtheit bereits der umfassenden Allgemeinheit der gläubigen Gesinnung (vgl. Röm. 14, 23) weicht, in welcher das religiöse Bewusstsein dem Göttlichen gegenübersteht, und aus welcher auch alles sittlich Edle und Grosse der vorchristlichen Zeit, selbst bei den Heiden, hervorgegangen ist. Oder die christliche Bestimmtheit des Glaubens ist im Begriff, aus dem Subjectiven in das Objective überzugehen, und die subjective Seite des Glaubens kann desshalb um so mehr ganz allgemein als die gläubige Gesinnung gefasst werden, welche Allem, was vor Gott gilt, zu Grunde liegen soll. Die Schwierigkeiten, bei einer solchen objectiveren Wendung und allgemeineren Fassung die paulinischen Grundbegriffe noch aufrecht zu erhalten, liegen freilich in der Sache selbst.

So wenig bei dem Briefe des römischen Clemens von einer Vermischung der paulinischen Lehre mit andern apostolischen Lehrbegriffen oder gar von einer Hinneigung zum Judaismus die Rede sein kann, so lässt es sich doch gar

1) Die Anerkennung der Gottheit Christi streift übrigens *c.* 2 fast in das Patripassianische und ist nach Lipsius *p.* 90 *sq.* schon über die Lehre des Hebräerbriefes hinaus gesteigert. Um so mehr muss die Behauptung desselben Gelehrten von vorn herein bedenklich erscheinen, dass Clemens gleichwohl die judenchristliche Lehre von Christus als einem Erzengel noch nicht ganz überwunden habe. Allerdings lesen wir *c.* 58: *ὁ παντεπόπτης θεὸς καὶ δεσπότης τῶν πνευμάτων καὶ κύριος πάσης σαρκός, ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περιούσιον.* Da dieser Ausdruck aber jedenfalls *invito Clemente accidit*, so wird der Ausdruck „Erwählung" Christi überhaupt nur durch die Erwählung der Gläubigen veranlasst sein. Stellen wie *c.* 50. 59 (vgl. *c.* 32. 46) zeigen zur Genüge, dass der Verfasser nichts Anderes meinte, als was er genauer ausgedrückt hätte: *ὁ ἐκλεξάμενος ἡμᾶς διὰ τοῦ κυρίου I. Χρ. εἰς λαὸν περιούσιον.*

nicht verkennen, dass dieser Paulinismus bereits eine mildere und versöhnlichere Richtung gegen das jüdische Christenthum einnimmt, als es noch in dem Briefe des Barnabas der Fall war. Zwar wird ein Schriftsteller, welcher *c.* 16 so bestimmt das Bewusstsein ausspricht, unter dem Joche der Gnade Christi zu stehen, sich nie dazu verstanden haben, die Heidenchristen, denen er selbst angehört, unter das Joch des Gesetzes zu beugen. Allein das unverkennbare Bestreben, die paulinische Glaubensgerechtigkeit mit der Praxis des sittlichen Lebens zu vermitteln, darf doch als Zeichen einer gewissen Annäherung an das judenchristliche Bewusstsein gelten, welchem die paulinische Rechtfertigungslehre nun nicht mehr so anstössig erscheinen konnte. Da das Judenchristenthum auch seinerseits die Gesetzes- und Werk-Gerechtigkeit allgemeiner und innerlicher fasste, so handelte es sich im Grunde nur noch darum, ob man das Innere, was die Rechtfertigung vor Gott entscheidet, als die gläubige religiöse Gesinnung oder als werkthätige Sittlichkeit auffassen sollte. Eine gewisse Annäherung an das Judenchristenthum zeigt sich ferner darin, dass Clemens, ohne seine paulinischen Grundsätze irgend zu verleugnen, das ATliche Gotteswort sehr nachdrücklich noch in dem Christenthum aufrecht erhält und die Bestimmungen des Gesetzes in jener typischen, schon aus Paulus, dann noch mehr aus dem Hebräerbriefe bekannten Uebertragung ganz bestimmt auf die Verfassung und Ordnung der christlichen Gemeinde anwendet [1]). Das mosaische Gesetz soll also immer noch als vorbildliche Norm für das Volk gelten, welches der Herr sich aus den Heiden erwählt hat (*c.* 29). Wenn die Heidenkirche in solcher Weise mit der vorbildlichen Geltung des Gesetzes Ernst machte, so musste sie ihre Anstössigkeit für die Ju-

1) Vgl. meine apostol. Väter S. 88 f. und das über Paulus und den Hebräerbrief in dieser Zeitschrift Heft 1, S. 101 f. 108 f. Bemerkte.

denchristen, welche das Gesetz freilich mehr buchstäblich festhalten wollten, grossentheils verlieren. Konnte dann aber auch das paulinische Heidenchristenthum noch so viel dagegen haben, wenn die jüdischen Christen das Gesetz in einer mehr buchstäblichen Weise, aber immer schon in mehr oder weniger beschränktem Umfange, für sich selbst beibehalten wollten? Unser Brief hat zwar keine Veranlassung gehabt, sich über diese Frage näher zu erklären. Doch ist es in keinem Falle zufällig, dass der Verfasser, welcher *c.* 58 die ganze Christenheit (ähnlich wie Hebr. 2, 17. 5, 9. 10, 30. 13, 12) als den *λαὸς περιούσιος* Christi bezeichnet und die ATlichen Gesetze über die *λαϊκοί* auf die christliche Gemeinde überträgt (*c.* 40); gleichwohl in der Christenheit selbst als dem *μέρος ἐκλογῆς* einen *λαός* und ein *ἔθνος* unterscheidet, und auf solche Weise den Unterschied der Juden, welche ja der göttliche *λαός* sein wollten, und der *ἔθνη* auch im Christenthum noch festhält[1]). Warum würde er dem erstern Schriftspruche über den *λαὸς* Gottes

1) *C.* 29: *Ὃς* (Gott) *ἐκλογῆς μέρος ἐποίησεν ἑαυτῷ· οὕτω γὰρ γέγραπται· Ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ. ἐγενήθη μερὶς κυρίου λαὸς αὐτοῦ Ἰσραήλ* (5 Mos. 32, 8. 9). *καὶ ἐν ἑτέρῳ τόπῳ λέγει· Ἰδοὺ κύριος λαμβάνει ἑαυτῷ ἔθνος ἐκ μέσου ἐθνῶν, ὥσπερ λαμβάνει ἄνθρωπος τὴν ἀπαρχὴν αὐτοῦ τῆς ἅλω· καὶ ἐξελεύσεται ἐκ τοῦ ἔθνους ἐκείνου ἅγια ἁγίων* (vgl. 4 Mos. 18, 27. 5 Mos. 4, 34 mit 2 Chron. 31, 14). Es ist auch sonst die Weise des Verfassers, das Alte und das Neue friedlich neben einander zu stellen, wie *c.* 13 die Ermahnung zur Demuth zunächst durch ein ATliches Schriftwort (*καὶ ποιήσωμεν τὸ γεγραμμένον* Jer. 9, 23. 24), dann durch evangelische Aussprüche Jesu (*μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*) unterstützt. Das Alte Test. behält also den Vorzug, die *γραφὴ* zu sein (vgl. *c.* 45); aber die evangelischen Aussprüche sind noch mehr zu beachten. So scheint der Verfasser auch zu dem gläubigen ATlichen *λαός* noch das heidenchristliche *ἔθνος* hinzuzufügen. Der Wechsel dieser beiden Ausdrücke wird hier ebenso wenig bedeutungslos sein, wie wenn die Weish. Sal. 10, 15 von der Weisheit sagt: *αὕτη λαὸν ὅσιον καὶ σπέρμα ἄμεμπτον* (die Israeliten) *ἐῤῥύσατο ἐξ ἔθνους θλιβόντων* (von den Aegyptiern). Vgl. ebdas. auch 8, 14.

noch einen zweiten (aus drei verschiedenen Stellen zusammengesetzten) über das aus den Heiden genommene ἔθνος hinzufügen, wenn er nicht eben jenes von Paulus Röm. 15, 10 benutzte εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ (5. Mos. 32, 43) im Sinne gehabt und das wahre Israel, welches das Vorrecht des Gottesvolks nicht durch Unglauben an Christum verscherzt hat (vgl. Gal. 6, 16. Röm. 9, 6), neben der heidnischen Christenheit angedeutet hätte? Ist die Stelle so aufzufassen, so ist unser Verfasser nicht nur davon fern, die heidnische Christenheit, wie es noch im Hirten des Hermas der Fall ist, in die feste Grundform des zwölfstämmigen Gottesvolks mit einzuschliessen, sondern auch schon davon, dieselbe mit dem Briefe des Barnabas *c.* 5. 7. 13 für den neuen λαός Gottes zu erklären, welcher an die Stelle des alten getreten sein und das jüdische Christenthum mit seiner buchstäblichen Gesetzlichkeit völlig aufheben sollte. Unverkennbar blickt hier mindestens die Geneigtheit durch, die jüdischen und heidnischen Christen mit ihren unterscheidenden Eigenthümlichkeiten in Frieden und Duldsamkeit neben einander bestehen zu lassen, beide in der Gesammtheit der christlichen „Brüderschaft" (*c.* 2), in der Gemeinsamkeit Eines Gottes, Eines Christus, Eines heil. Geistes und Einer Berufung in Christo (*c.* 46) zusammenzufassen. Die innere Entwickelung des Paulinismus führt uns erst hier auf eine versöhnliche Stimmung, in welcher die der apostolischen Zeit noch ganz fremde Grundansicht des Aposteldecrets zu Hause ist. Und das gleichfalls römische und derselben Zeit angehörende Markus-Evangelium ist der beste Beweis, dass auch dem römischen Judenchristenthum eine gleich versöhnliche Stimmung nicht fehlte. Es hat alle innere Wahrscheinlichkeit für sich, dass die beiden ursprünglichen Gegensätze des Christenthums in dem christlichen Rom, welches schon damals eine gewisse Unabhängigkeit von der judenchristlichen Urgemeinde in Je-

rusalem behaupten konnte und zum neuen Mittelpunkt der katholischen Kirche vorherbestimmt war, zuerst in ein gewisses Gleichgewicht traten.

Die vorgetragene Ansicht hat ebenso wenig nöthig, mit Lechler auf Grund unseres Briefes das entschiedenste Uebergewicht des Paulinismus in Rom zu behaupten, als mit Volkmar das entschiedenste Uebergewicht des Judenchristenthums daselbst durch die kühne Behauptung aufrecht zu erhalten, dass in diesem (überdiess erst um 120 geschriebenen) Briefe eine paulinische Minderheit, eine allmälig erstarkte paulinische „Fraction" eben erst auftauche und den Namen der römischen Gemeinde als Einkleidung und Maske benutze [1]. Freilich erscheint es Hrn. Volkmar als ein „roher Schnitt," welcher der ganzen Entwickelung des Urchristenthums den Nerv durchschneide, wenn man in Rom von einer besondern paulinisch-heidenchristlichen Gemeinde, von welcher eben unser Brief ausgegangen ist, neben der judenchristlichen nur zu reden wagt. Der Gegensatz des Paulinismus und des Judenchristenthums dürfe nicht so äusserlich, nämlich in der Form eines von Anfang an bestehenden Schisma's gefasst werden. Gerade durch das Zusammensein der streitenden Elemente in Einem Verband, aus dem nur die Extreme sich allmälig ausschieden, sei der Trieb zu den Vermittelungsversuchen gegeben, welche wir von der apostolischen Zeit an bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts hin so fruchtbar und beharrlich finden. Obendrein lassen doch schon die Korinthierbriefe, wie der an

1) Ueber Clemens von Rom und die nächste Folgezeit, Theol. Jahrb. 1856, S. 329 f. 367. Hr. D. v. Baur ist freilich in der neuen Auflage seiner Dogmengeschichte S. 82 auch in der Abfassungszeit des Clemens-Briefs auf die Seite Volkmar's getreten, zum Glück aber ohne eingehende Gründe, nur mit der Behauptung, dass meine Gegenbemerkungen gegen Volkmar's Ansicht über das Buch Judith (in dieser Zeitschrift I, 2. S. 270 f.) nicht zureichen, eine Combination, zu deren Begründung so Vieles zusammentreffe, als unhaltbar erscheinen zu lassen.

die Römer (besonders 14, 1 f.) keinen andern Gedanken zu, als dass die Parteien äusserlich vereinigt waren, dass also in demselben Verbande immer die eine über die andere das Uebergewicht gehabt haben würde. Aber sieht man denn nicht gerade aus dem Römerbriefe, dass Judenchristen von Geburt und Gesinnung und paulinische Heidenchristen nicht bloss in den Ansichten, sondern auch in der Lebensweise sehr bedeutend von einander abwichen? Und erkennt man nicht eben aus Röm. 14, 5 f., dass diese Verschiedenheit sich auch in das Gebiet des Gottesdienstes hineinzog, weil die Judenchristen immer noch in gesetzlicher Weise die von den Heidenchristen gar nicht mehr beobachteten Sabbate und Feste der Juden feierten (vgl. Gal. 4, 10). Wie ist nun aber eine so durchgreifende Verschiedenheit irgend denkbar, wenn beide Theile nicht auch eine mehr oder weniger selbstständige Verfassung, ein eigenthümliches Gemeindeleben hatten? Wir finden ja Röm. 16, 5 eine besondere ἐκκλησία in dem Hause des paulinischen Ehepaares Priscilla und Aquila (vgl. 1 Kor. 16, 19), welchem Paulus V. 4 den Dank aller ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν ausspricht, wogegen V. 14. 15 eine oder zwei andere kirchliche Gemeinschaften erwähnt werden, welche wir schon wegen des hier genannten Hermas mit Wahrscheinlichkeit für judenchristlich halten dürfen. So gewiss die zwei oder drei Gemeinden, welche in Rom ursprünglich bestanden, nicht ohne eine Verbindung unter einander gewesen sind, so weist doch schon das Fortbestehen der jüdisch-christlichen Paschafeier in Rom unter den Bischöfen Sixtus, Telesphorus, Hyginus, Pius und Anicetus (etwa 120—168 u. Z.), welche sämmtlich bereits die auf heidenchristlicher Nicht-Beobachtung (dem μὴ τηρεῖν) beruhende unjüdische Paschafeier vertraten (vgl. Irenäus bei Eusebius KG. V, 24), auf eine lange Fortdauer der gottesdienstlichen Verschiedenheit zwischen der jüdischen und der heidnischen Christen-

heit Roms hin. Und dass der Unterschied dieser beiden Grundbestandtheile auch in das Gebiet der Verfassung eingegriffen hat, versteht sich eigentlich von selbst [1]). Die Judenchristen erscheinen ja noch bei Justin *Dial. c. Tr. c.* 47 als eine selbstständigere Gemeinschaft, welche den das Gesetz nicht beobachtenden Heidenchristen die kirchliche Gemeinschaft ihrerseits aufkündigen kann, wie andererseits auch die Heidenchristen die Gemeinschaft mit denselben abbrechen können. Wenn die Judenchristen überhaupt, wie aus Allem hervorgeht, gerade auf diese Weise das *ἀναγκάζειν ἰουδαΐζειν* bei den Heidenchristen durchzusetzen versuchten, so müssen sie doch nothwendig irgendwie eine eigene kirchliche Gemeinschaft gebildet haben. In jedem Falle entspricht die selbstständigere Stellung der jüdischen und der heidnischen Christen, welche freilich nicht alle und jede Gemeinschaft ausschliesst, so sehr dem Wesen der Sache selbst und Allem, was wir von der römischen Kirche wissen, dass wir sie ohne Bedenken auf unsern Brief anwenden dürfen. Ungeachtet des in Rom fortbestehenden Judenchristenthums konnte die heidenchristliche Gemeinde daselbst recht gut als *ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην* an die korinthische Schwestergemeinde schreiben [2]). Auch

1) Mit dem Unterschiede der Juden- und der Heiden-Christen in Rom hat schon Baur (Pastoralbriefe S. 110 f., vgl. meine apostol. Väter S. 93 f.) die abweichende Ueberlieferung über die drei ersten römischen Bischöfe in Verbindung gebracht. Sollte nicht auch der Name *ἐθνῶν ἐπίσκοπος*, den wir bei dem römischen Presbyter Cajus zu Anfang des 3. Jahrhunderts finden (vgl. Photius *Bibl. cod.* 48), auf die ursprünglich selbstständigere Stellung der heidenchristlichen Gemeinde Roms zurückweisen? Nach dem Beurtheiler von Volkmar's Schrift über die römische Kirche u. s. w. im Literar. Centralblatt 1857, Nr. 28. (Lipsius) würde dieser Ausdruck freilich auf den Namen „Heidenvorsteher" zurückweisen, welchen in der orientalischen Kirche seit der monophysitischen Zeit Bischöfe als Heidenbekehrer und Heidenbestreiter führten.

2) Die kirchliche Ueberlieferung, welche seit Dionysius von Korinth (bei Eusebius KG. IV, 22) bestimmt und einmüthig den römischen Cle-

der Hirt des Hermas, dessen Judenchristenthum mir Volkmar unter Anderem entgegenhält, bestätigt ja nur auf der

---

mens als Verfasser dieses Briefs angiebt, kann schon desshalb weniger in Anschlag kommen, weil der Brief selbst nur ein römisches Gemeinde-Schreiben sein will. Die Ueberlieferung über jenen Clemens ist aber auch so getheilt, dass sie eine doppelte Gestalt hat, eine petrinische, welche diesen Clemens zum unmittelbaren Nachfolger des Petrus und ersten Bischofe von Rom macht, und eine petropaulinische, in welcher Clemens auch als Schüler anderer Apostel, insbesondere des Paulus, und erst als dritter römischer Bischof in der Zeit Domitian's erscheint. Wenn die erstere Ueberlieferung als die ältere und geschichtlichere gelten muss, so ist es um so mehr zu bezweifeln, dass das römische Gemeinde-Schreiben von dem judenchristlichen Clemens verfasst sein sollte. Nur bei der letzteren Ueberlieferung kann Clemens als Verfasser gelten. Da man nun den glänzenden Namen des Clemens, zwar nicht als römischen Bischofs, wohl aber als des christlichen Märtyrers aus kaiserlichem Geschlecht, dem Briefe immer noch um jeden Preis zu wahren sucht, so muss man freilich, auch nachdem ich in meinen apostol. Vätern S. 92 f. das höhere Alter und die grössere Festigkeit der petrinischen Ueberlieferung dargethan zu haben glaube, Alles aufbieten, um die petropaulinische oder katholische Ueberlieferung aufrecht zu halten. Insbesondere hat Lipsius, im Einklang mit der angeblich schon katholischen Haltung des Schreibens, die petropaulinische Ueberlieferung über Clemens scharfsinnig vertheidigt und die einseitig petrinische für blosse Erfindung der clementinischen Recognitionen erklärt (a. a. O. p. 147 sq.). Und es kann nicht befremden, dass diese Nachweisungen für Hrn. Lechler (S. 477), welcher sich von meiner „übertriebenen und leichtgläubigen Vorliebe für die Pseudoclementinen" möglichst fern zu halten sucht, ebenso willkommen als überzeugend gewesen sind. Auffallender ist es, dass derselbe Volkmar, welcher die Zeugen-Wolke für die Urheberschaft des Clemens bei Lipsius für Dunst und Nebel erklärt (S. 343) und diese Urheberschaft schon wegen der vermeintlich späteren Abfassungszeit für eine reine Unmöglichkeit hält, den milderen Paulinismus des römischen Clemens sehr eifrig gegen mich verficht (S. 297 f.). Der geschichtliche Kern des römischen Bischofs ist ohne Zweifel der Brudersohn Vespasian's Flavius Clemens, welcher mit dessen Enkelin Flavia Domitilla vermählt ward. Die *contemtissima inertia*, welche Sueton (*Domitian. c. 15*) an diesem gleich nach Beendigung seines Consulats (im Januar 96, vgl. A. Imhof, T. Flavius Domitianus. Halle, 1857, S. 116) von Domitian hingerichteten Clemens hervorhebt, weist ohne Zweifel auf seine christliche Gesinnung hin, mit welcher sich derselbe als Consul namentlich den Opfern für die Staatsgötter zu entziehen suchte. Wenn aber Dio Cassius (*ex epit. Xiphilini*

andern Seite nach etwa 25 Jahren die milde Weitherzigkeit des römischen Judenchristenthums. Und ohne die friedliche

---

LXVII, 14) von Flavius Clemens und seiner Gemahlin erzählt: *ἐπηνέχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι εἰς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν κτλ.*, so stimmt diese „Hinneigung zu der jüdischen Lebensweise" mindestens sehr gut zu derjenigen Gestalt des Clemens, welche die judenchristliche Ueberlieferung darbietet. Und ist es nicht eben der judenchristliche Hirt des Hermas (dessen angeblicher Verfasser auch Röm. 16, 14 nicht, wie Lipsius p. 172 sagt, zu den Schülern des Paulus gerechnet wird), welcher Vis. 2, 4 dem römischen Clemens den Auftrag geben lässt, die von Hermas aufgezeichneten Offenbarungen an die auswärtigen Städte zu schicken (*πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις· ἐκείνῳ γὰρ ἐπιγέγραπται*, *Vulg.: illi enim permissum est*)? Wie gewagt ist die Behauptung von Lipsius (p. 180), dass dieser schriftliche Verkehr des Clemens mit auswärtigen Städten eben auf ihn als Verfasser des römischen Gemeinde-Schreibens an die Korinthier zurückweise! Und wenn es sich auch eher hören lässt, was Volkmar S. 317 f. ausführt, dass der judenchristliche Hermas den Clemens wegen seines kaiserlichen und heidnischen Geschlechts zu dieser Vermittelung für auswärtige Gemeinden erwählt habe, so darf man doch die „auswärtigen" Gemeinden nicht ohne Weiteres in „heidenchristliche" und die heidnische Abstammung des Clemens nicht sofort in einen milderen Paulinismus umsetzen. Den Paulinismus des römischen Clemens würde man überhaupt nur dann behaupten dürfen, wenn gerade er in dem paulinischen Philipperbriefe 4, 3 erwähnt würde. Dann muss man aber auch mit Volkmar S. 309 f. die völlige Unächtheit dieses Briefes behaupten. Allein, so lange diese Unächtheit nicht völlig erwiesen ist, wird man dort einfach an einen philippischen Clemens zu denken haben, der mit dem römischen gar nichts zu thun hat, und es ist mindestens ein sehr schwacher Beweisgrund für die Unächtheit, dass in dem Ausdruck *μετὰ καὶ Κλήμεντος καὶ τῶν λοιπῶν συνεργῶν μου, ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς* schon der Märtyrertod des Clemens liegen soll (Volkmar, S. 314, wogegen ich auf Offbg. Joh. 3, 5. 17, 8. Luk. 10, 20 verweise). Warum sollen also die pseudoclementinischen Schriften (seit 140) ihren gefeierten kaiserlichen Clemens (den sie freilich ungeschichtlich als Begleiter des Petrus bis in die Zeit des Tiberius hinaufrücken) nicht aus der gangbaren judenchristlichen Ueberlieferung genommen haben? Dass dieselben den Clemens vollends als Verfasser des paulinischen Sendschreibens an die Korinthier im Auge gehabt haben sollen (Lipsius p. 177), halte ich für ganz unerweislich. Und um so bedenklicher erscheint es mir, die petrinische Ordination des Clemens zum Bischof von Rom bei Tertullian (*de praescr. haer. c.* 32), der von den Pseu-

Annäherung der Gegensätze, welche der römische Clemens-Brief schon am Ende des ersten Jahrhunderts darbietet, lässt sich die fortschreitende Verschmelzung derselben zu einem Gesammt-Bewusstsein der christlichen „Brüderschaft“ (1 Petr. 2, 17. 5, 9) gar nicht begreifen, deren lichtvolles Denkmal eine weitere Schrift aus der römischen Kirche in der trajanischen Zeit der s. g. erste Brief des Petrus ist [1]). In diesem Briefe tritt uns zuerst ein solches Hei-

doclementinen gar keine Kenntniss verräth, und in der Ueberlieferung der *plerique Latinorum* zur Zeit des Hieronymus (*de vir. illustr.*, vgl. auch *Constitutt. apost. XII*, 46) mit Lipsius lediglich auf die pseudoclementinischen Schriften zurückzuführen. Dagegen ist es andererseits leicht zu begreifen, dass man auf der katholischen Seite den von den Judenchristen gefeierten kaiserlichen Clemens nicht bloss als römischen Bischof gern zum Verfasser des mit ihm gleichzeitigen römischen Sendschreibens machte, sondern auch auf Grund dieses paulinischen Briefes denselben mit dem paulinischen Clemens im Philipperbrief verschmolz (so zuerst ausdrücklich Origenes), und ihn auf diese Weise auch mit andern Aposteln als Petrus in Verbindung brachte (vgl. Irenäus *adv. haer. VII*, 3, 3). Bischöfe im eigentlichen Sinne hat es zur Zeit des römischen Sendschreibens noch gar nicht gegeben. Die Abfassung des Briefes durch den christlichen Vetter Domitian's bleibt im besten Falle eine schwache Möglichkeit, von welcher man bei der geschichtlichen Auffassung lieber ganz absehen sollte. Würde ein kaiserlicher Prinz auch wohl so, wie es c. 37 der Fall ist, von τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν geredet haben?

1) Den Versuch von B. Weiss (Der petrinische Lehrbegriff u. s. w. Berlin, 1855), die Aechtheit dieses Briefes zu behaupten und ihn sogar noch vor das Hervortreten der urapostolischen Spaltung zu setzen, hat Baur schlagend widerlegt (der erste petrinische Brief, Theol. Jahrb. 1856, S. 193 f.). Die Baur'sche Abhandlung genügt auch zur Würdigung Lechler's (S. 174 f.) und Ritschl's (S. 116 f.), von welchen freilich der Erstere den Gedanken des Hrn. Weiss, das Verhältniss von 1 Petri zu Paulus geradezu umzukehren, so dass Paulus bei Abfassung des Briefes an die Römer u. s. w. einzelne Stellen aus der Erinnerung an das, was er bei Petrus gelesen hatte, niedergeschrieben habe, „minder glücklich und überzeugend als kühn“ findet. Selbst ein so verzweifelter Versuch, die missliche Berührung von 1 Petri mit den paulinischen Briefen auf solche Weise für die herkömmliche Ansicht unschädlich zu machen, wird von den Gesinnungsgenossen wenigstens als „kühn“ gerühmt!

denchristenthum entgegen, welches, ungeachtet der unverkennbarsten paulinischen Grundlage, gleichwohl nicht mehr einer paulinischen Sonder-Stellung angehört. Dieses Heidenchristenthum konnte nur desshalb den Petrus für sich reden lassen und ebensowohl mit dem vermittelnden Markus wie mit dem paulinischen Silvanus umgeben (1 Petr. 5, 12. 13), weil es ihm in der allgemeinen Gefahr der Christenheit vor Allem auf ein Gesammtbewusstsein der christlichen ἀδελφότης ankam. Aber freilich konnte diese allmälige Einigung in der heidnischen Welthauptstadt und in dem römischen Abendlande ungehinderter vor sich gehen, als in dem christlichen Morgenlande, wo die Heimath des Judenthums so viel näher lag, und die Macht des Judenchristenthums durch die Fortdauer der christlichen Urgemeinde in Jerusalem und die lange Wirksamkeit des Apostels Johannes in Kleinasien weit mehr befestigt sein musste.

Die beiden Schriften des Lukas, das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte, werden noch immer vielfach als Erzeugnisse der römischen Kirche betrachtet. Die neueste, durch wissenschaftliche Ruhe, Sorgfalt und Gründlichkeit ausgezeichnete Bearbeitung der Apostelgeschichte von Zeller[1]), welche die Abfassung dieser Schrift nicht vor dem Anfang des zweiten Jahrhunderts ganz überzeugend dargethan hat, vertritt auch ihren römischen Ursprung gegen die von K. R. Köstlin versuchte Behauptung eines kleinasiatischen, und zwar ephesinischen Ursprungs (S. 481 f.). Und da Zeller die leitende Absicht der Apostelgeschichte, die Anerkennung des Judenchristenthums für den Paulinismus durch wesentliche Zugeständnisse zu gewinnen, sehr überzeugend vertheidigt hat, so würde sich für die römische Kirche zu Anfang des zweiten Jahrhunderts sogar eine gedrückte Stellung des Paulinismus

1) Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht. Stuttgart, 1854.

und ein Uebergewicht des Judenchristenthums, wie es namentlich Volkmar behauptet, ergeben. Allein ich habe mich indessen von der schon in meinen Evangelien S. 224 ausgesprochenen Nicht-Beweisbarkeit des römischen Ursprungs dieser Schriften vollständig überzeugt und mich immer mehr für die dort bereits als möglich anerkannte Annahme entschieden, dass diese Schriften in Achaja oder Macedonien verfasst sind, wohin uns schon eine alte Ueberlieferung führt[1]). In jedem Falle scheint es mir festzustehen, dass die Schriften des Lukas dem Morgenlande angehören, zumal da schon das reinere Griechisch auf das hellenische Sprachgebiet hinweist. Die Beziehung der Apostelgeschichte auf die römische Gemeinde, welche Zeller S. 365 f. hervorhebt, ist keineswegs der Art, dass man die Schriften des Lukas wirklich nach Rom verlegen müsste[2]).

---

1) Vgl. Hieronymus *praef. in Matth.: Lucas — in Achaiae Boeotiaeque partibus volumen condidit.* Weiteres s. bei Credner, Einleitung in das NT. I, 1. S. 151.

2) Das unverkennbare Bestreben, das Christenthum gegen den Vorwurf der Staatsgefährlichkeit zu rechtfertigen (Apg. 16, 20. 17, 6 f. 18, 13 f. 19, 37. 23, 29. 24, 5. 22 f. 25, 18 f. 31 f.), wohin auch die nachdrückliche Hervorhebung des römischen Bürgerrechts an Paulus (Apg. 16, 37 f. 22, 25 f.) gehört, zielt doch nur auf die römische Obrigkeit und die Stimmung des Römerreichs überhaupt hin. Und sollte es wirklich der Fall sein, dass im Westen des römischen Reichs, in der eigentlich römischen Welt die politischen Beschuldigungen gegen das Christenthum, welche die Apostelgeschichte sichtlich vor Augen hat, vorzugsweise im Schwange waren, wogegen in den östlichen Ländern der Religionsstreit sich mehr um die theoretischen Fragen der religiösen Vorstellungen bewegt habe? Die Christenheit Asiens ward ja durch die Verfügungen Trajan's zu allererst getroffen, wie man nicht bloss aus dem Briefwechsel des jüngeren Plinius, sondern auch aus der Zuschrift des 1. Petrus-Briefes erkennt, welcher gerade die trajanische Christenverfolgung im Auge hat. Und das Auftreten des Paulus in Athen, Apg. 5, 17, dieses treffliche Seitenstück zu dem Gleichniss vom verlorenen Sohne, Luk. 15, 11 f., verräth ohnehin deutlich das Bestreben einer innerlichen Annäherung des Christenthums an das Bewusstsein der heidnischen Bildung. Die Apostelgeschichte hebt ferner mit besonderem

Die Rechtfertigung des Paulinismus, welche die Seele der beiden Schriften des Lukas ist, hat nicht sowohl das rö-

---

Nachdruck die Richtung des Paulus nach Rom hin hervor (19, 21. 23, 11. 25, 10 f. 27, 24), so dass seine Ankunft in Rom als die eigentliche Spitze erscheint, welcher sein ganzes Leben zusteuert. Dieser Eindruck der Darstellung, meint nun Zeller, werde keineswegs auf rein geschichtlichem Wege erreicht. Der Entschluss, nach Rom zu reisen, werde dem Paulus Apg. 19, 21 schon in Ephesus beigelegt, wo er ihn nach seinen Briefen (1 Kor. 16, 4) noch gar nicht so bestimmt gefasst haben könne. Allein, um von 2 Kor. 10, 16 zu schweigen, schreibt Paulus ja bald darauf Röm. 15, 23, dass er schon seit vielen Jahren begehrt habe, zu den römischen Christen zu kommen (und welches Recht hat man, Röm. C. 15. 16 für unächt zu erklären?) Es lässt sich endlich nicht verkennen, dass die Apg. C. 28 bei der Ankunft des Paulus in Rom das Bestehen einer Christengemeinde daselbst wenn auch nicht geradezu leugnet, doch möglichst zurückstellt, und wenn sie den Paulus erst hier mit dem ungläubigen Judenthum völlig brechen und die Bestimmung des Christenthums für die Heiden offen aussprechen lässt (28, 25 f.): so findet Zeller es wahrscheinlich, dass Paulus als der eigentliche Stifter der römischen Christengemeinde erscheinen solle, und dass umgekehrt der grundsätzliche Bruch mit dem Judenthum desshalb nach Rom verlegt werde, um den Paulus hier erst in seine volle Wirksamkeit als Heidenapostel einzuführen. Gewiss ist es nicht zufällig, dass die paulinische Apostelgeschichte von der schon vor Paulus bestehenden Christengemeinde Roms (eben wegen ihrer vorherrschend judenchristlichen Richtung) möglichst absieht. Aber Rom war ja einmal der Ort, wo Paulus seine irdische Laufbahn beendigte, und so konnte eine Erzählung, welche den Paulus immer nur nothgedrungen in Folge des Unglaubens der Juden an die Bekehrung der Heiden gehen lässt und die Entstehung der paulinischen Heidenkirche als durch die Juden selbst verschuldet darstellt, ihren Apostel die ungläubige Verstocktheit des jüdischen Volks und die Bestimmung des Christenthums für die Heiden auch nur da, wo er vom Schauplatz der Geschichte abtritt, in voller Allgemeinheit aussprechen lassen. Und wenn die Apostelgesch. hiermit schliesst, ohne den Märtyrertod des Paulus selbst zu erzählen, so verräth sie in diesem eigenthümlichen Schlusse keineswegs ein besonderes Interesse für die römische Gemeinde, zu deren Verherrlichung ja das Martyrium des Apostels gedient haben würde; sondern sie zeigt vielmehr theils, dass sie um den Zusammenstoss mit der römischen Weltmacht, durch welchen Paulus in der neronischen Christenverfolgung umkam, hinweggehen will, theils dass sie nach der völligen Entscheidung des jüdischen Unglaubens an allen Orten der bekannten und gebildeten Welt mit ihrer eigentlichen Absicht, die paulinische Hei-

misch-abendländische, sondern vielmehr das mächtigere morgenländische Judenchristenthum vor Augen. Das Morgenland, zu welchem auch Griechenland noch gehörte, nimmt jedenfalls die Darstellung hauptsächlich in Anspruch, und die Erzählung der Wirksamkeit des Paulus verweilt mit besonderer Vorliebe in Macedonien, Achaja und Ephesus. Es ist eine beachtenswerthe Erscheinung, dass die Apostelgeschichte gerade von solchen Personen, welche der Ueberlieferung Kleinasiens angehörten, nähere Kunde verräth [1]). Die Wehmuth, mit welcher Apg. 20, 29 f. darauf hingewiesen wird, dass die von Paulus zu Ephesus gesammelte Heerde nach seinem Abschiede reissenden Wölfen anheimfallen wird, dass aus ihrer Mitte selbst Männer aufstehen werden, „die Verkehrtes reden, um die Jünger mit sich fortzuziehen" (was man nur auf judenchristliche Gegner des Paulus beziehen kann), verräth einen so innigen Antheil an dem Unterliegen des Paulinismus in Kleinasien, dass man wohl an einen auch örtlich nahe stehenden Verfasser denken darf. Auf einen solchen Verfasser führt auch das absichtliche Hinweggehen der Apostelgesch. 16, 6. 18, 23 über das Verhältniss des Paulus zu den galatischen Gemeinden, bei welchen Paulinismus und Judenchristenthum so ernstlich zusammengestossen waren. Und die Art, wie

---

denkirche zu rechtfertigen, fertig ist. Aus diesem Grunde möchte ich nicht mit Zeller (S. 487) behaupten, dass der Schluss der Apostelgeschichte die Annahme ihres römischen Ursprungs begünstige.

1) Der Apostel Johannes, welcher der Kirche Kleinasiens ein so dauerhaftes Gepräge gegeben hat, tritt nächst Petrus besonders hervor (Apg. 3, 1 f. 4, 13. 19. 8, 14 f.). Der Apostel Philippus, dessen Grabmal in dem phrygischen Hierapolis gezeigt ward, und dessen jungfräuliche oder vom h. Geiste erfüllte Töchter der ephesische Polykrates (bei Eusebius KG. III, 31. V, 24, vgl. auch Papias ebendas. III, 39) feierlich hervorhebt, ist in dem Evangelisten Philippus der Apostelgeschichte (6, 5. 8, 5 f. 21, 8 f.) mit seinen prophetischen Töchtern wieder zu erkennen. Und von Joseph Barsabas mit dem Beinamen Justus (Apg. 1, 23) erzählt Papias a. a. O. eine Wundergeschichte.

die räthselhafte Spur des sogenannten „Wir-Referenten," des in der ersten Person redenden Reisegefährten des Paulus, Apg. 16, 10—17 gerade in Philippi verschwindet und eben daselbst wieder auftaucht (Apg. 20, 4 f.), spricht für ein näheres Verhältniss des Verfassers zu dieser dem Heidenapostel treu anhänglichen Gemeinde [1]). In Macedonien und Achaja hatte die Wirksamkeit des Paulus so tiefe Wurzeln geschlagen, welche sich durch alle Gegenwirkungen des Judaismus nicht ausrotten liessen, dass sich gerade hier der doppelte Versuch einer Rechtfertigung des Paulinismus, welcher in dem Evangelium des Lukas und in der Apostelgeschichte vorliegt, am ersten begreifen lässt.

Wie erscheint nun der Paulinismus in den Schriften des Lukas? Das dritte Evangelium spricht seinen reinen Paulinismus in der Darstellung der evangelischen Geschichte sehr deutlich aus. Die erste Wirksamkeit Jesu in Galiläa Luk. 3, 23—9, 50 stellt ja nur die überwiegende Erfolglosigkeit seiner Thätigkeit auf rein jüdischem Gebiete heraus, und die Reise Jesu nach Jerusalem, welche zu einem besonderen Haupttheile (Luk. 9, 51—19, 28) erweitert ist, stellt das Ueberschreiten der jüdischen Grenzen, in scharfem Gegensatze gegen alles jüdische Wesen, sowohl äusserlich als innerlich dar. Die letzten Schicksale Jesu in Jerusalem führen uns dann den Hass des herrschenden Judenthums vor, welchem Jesus, ungeachtet der Rettungsversuche des römischen Statthalters, äusserlich unterliegt. Um so mehr darf sich das Christenthum von dem jüdischen Volke, welches ein grosses Strafgericht verdient hat (Luk. 19, 40—44. 21, 20 f. 23, 28 f.), völlig losreissen und allmälig eine selbstständige Gemeinde bilden, zu welcher gerade die von

1) Zwar könnte man einwenden, dass gerade Philippi Apg. 17, 12 sehr unklar *πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις* genannt werde; aber hier wird man schwerlich um die einfache Textes-Herstellung *τῆς πρώτης* statt *πρώτη τῆς* hinweggehen können.

dem jüdischen Paschamahle wohl unterschiedene christliche Eucharistie (Luk. 22, 19 f.) den Grund legt. Und wenn auch die Zwölfapostel noch immer auf einer niedrigen Stufe des Christenthums stehen (Luk. 22, 24 f. 31 f.), so werden doch durch die Erscheinungen des Auferstandenen zuletzt auch sie von der Schriftnothwendigkeit des Leidens Jesu überzeugt und zum Empfange des göttlichen Geistes befähigt. Es ist also die Aussicht auf die Gründung einer eigenen, von dem Judenthum getrennten christlichen Gemeinde, mit welcher das ächt paulinische Lukas-Evangelium abschliesst. Der Zusammenhang zwischen Liebe und Sündenvergebung hebt ebenso wenig bei Lukas (7, 47), wie in dem Briefe des römischen Clemens (c. 50), die Reinheit des Paulinismus auf, zumal da Luk. 7, 50 auch den Zusammenhang der Liebe mit dem Glauben berührt, und da die Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben im Gegensatz gegen die judaistische Werkgerechtigkeit sonst deutlich durchblickt [1]). Die Grundansicht dieser Evangelienschrift, dass das Christenthum äusserlich und innerlich die Schranken des Judenthums durchbrechen soll, musste aber auch durch die Geschichte der apostolischen Kirche durchgeführt werden, um das paulinische Heidenchristenthum gegen die Vorwürfe des im Morgenlande so mächtigen antipaulinischen Judenchristenthums zu rechtfertigen. Das geschieht in der Apostelgeschichte, welche in ihrem ersten H递ttheile (C. 1—8, 3) die Entstehung und Geschichte der Urgemeinde bis dahin verfolgt, als dieselbe durch die

1) Vgl. über Luk. 10, 41. 42 meine Evangelien S. 187. — Luk. 17, 5—10 muss ich jetzt noch entschiedener für einen ächt paulinischen Ausdruck des Ungenügenden aller Werk-Gerechtigkeit erklären, als es a. a. O. S. 203 f. geschehen ist. Da das Gleichniss selbst die rechte Art des Glaubens darlegen soll, so lässt sich die Andeutung des allein rechtfertigenden Glaubens nicht verkennen, auf welchen auch die Verbindung des tiefen Schuldbewusstseins mit der Rechtfertigung vor Gott (Luk. 18, 13. 14) hinweist.

Verfolgung des ungläubigen Judenthums augenblicklich zersprengt ward. Es ist also der jüdische Unglaube selbst, welcher durch diese Versprengung die weitere Verbreitung des Christenthums in Samarien, ja selbst in der Heidenwelt, namentlich in Antiochien, veranlasst hat, und der zweite Hapttheil der Apostelgeschichte 8, 4—15, 33, welcher diese weitere Ausbreitung des Christenthums beschreibt, enthält auch schon die Berufung und erste Wirksamkeit des Paulus. Aber die Urgemeinde von Jerusalem bleibt immer noch der Mittelpunct des Christenthums, und die Bekehrung der Heiden, an welche Paulus nicht ohne den Vorgang des Petrus und gerade wegen der Unempfänglichkeit der Juden gegangen ist, muss erst durch die bestimmte Entscheidung der Urgemeinde über die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen, welche sich nur von dem Anstössigsten der heidnischen Lebensweise, von Götzenopfern, Hurerei, Ersticktem und Blut enthalten sollen, feierlich als rechtskräftig anerkannt werden. So kann endlich der dritte Haupttheil (15, 34 bis zu Ende) die von Antiochien ausgehende, durch jenen Freibrief gesicherte Heidenbekehrung des Paulus darstellen und das leidensvolle Leben des Heidenapostels so weit verfolgen, bis auch an ihm, trotz seines streng gesetzlichen Verhaltens gegen den Mosaismus, das Apostelderet der Urgemeinde und die römische Staatsgewalt, die Schuld der Juden erfüllt und ihre Unempfänglichkeit für das Christenthum zuletzt noch durch das Benehmen der römischen Judenschaft offen hervorgetreten ist. Das Ergebniss, mit welchem diese Darstellung schliesst, ist also die Rechtfertigung des paulinischen Grundsatzes von der Bestimmung des heilbringenden Christenthums für die **Heiden**, zugleich aber auch der noch immer so vielfach angefeindeten Wirksamkeit des Heidenapostels [1]). Die Grundlehre des Paulus von der

1) In dieser Weise glaube ich den stetigen Fortschritt der Apostelgeschichte treu aufgefasst zu haben. **Zeller** unterscheidet a. a. O. S.